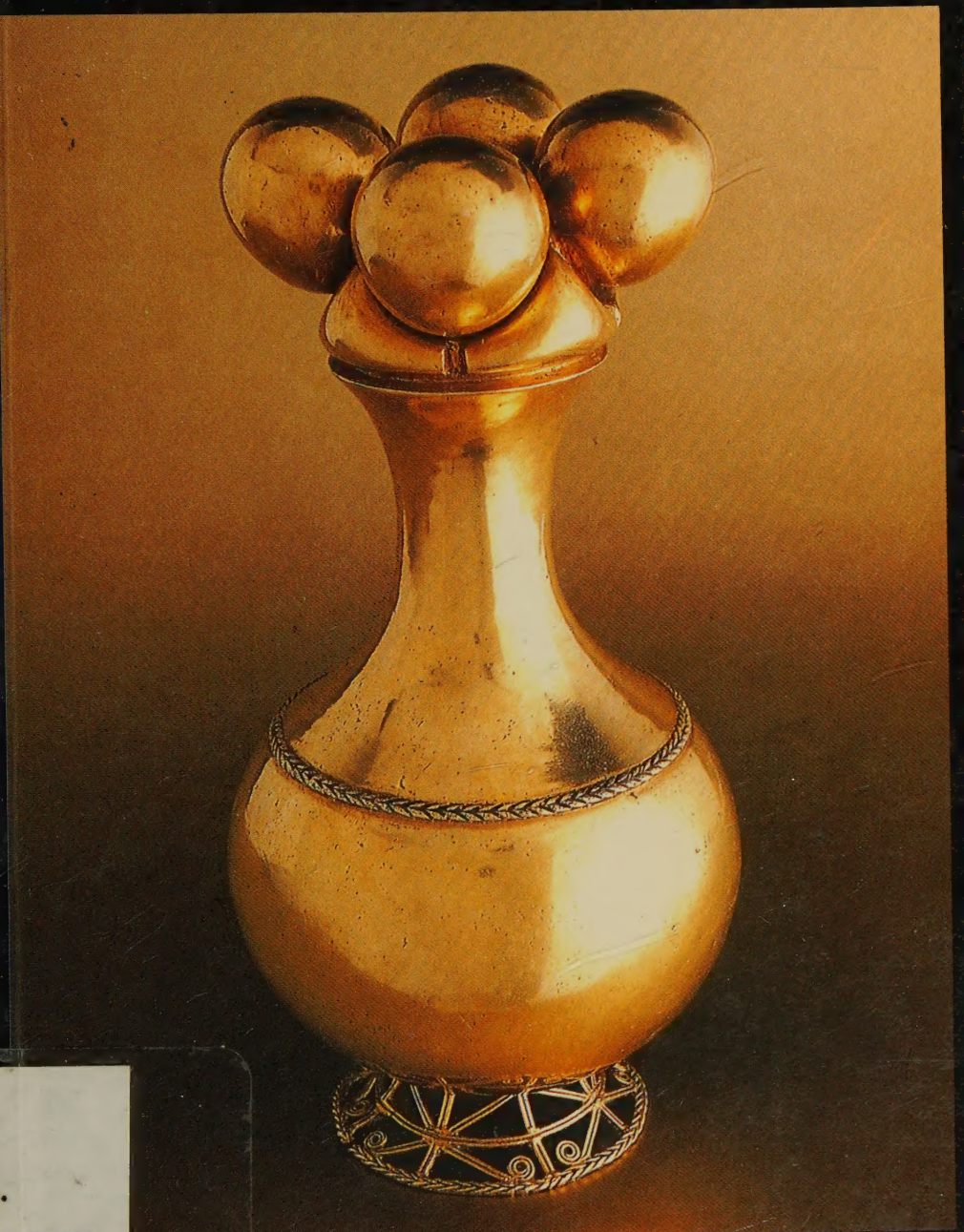
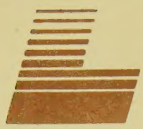
COCA, COCALES Y COQUEROS EN AMERICA ANDINA



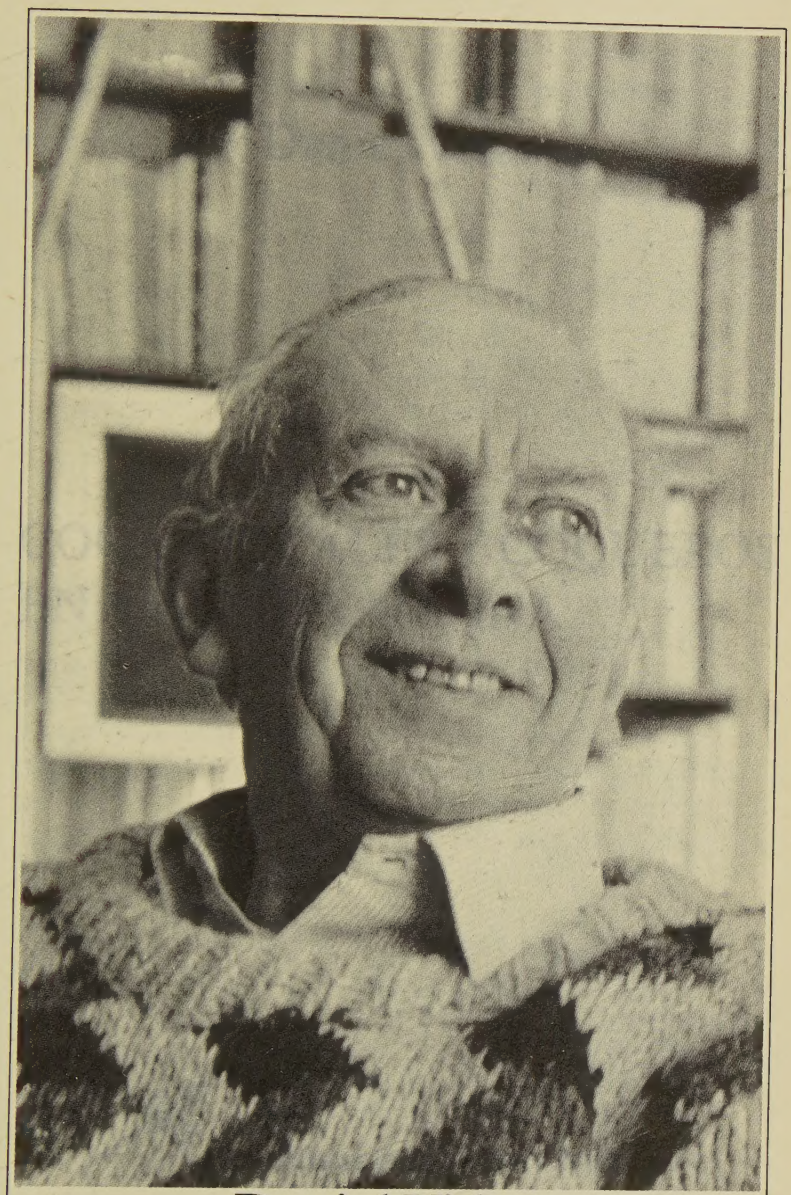
SMITH

Daniel Vidart



Librería Lerner Ltda.
Av. Jiménez No. 4-35
Teléfonos: 334 78 26 - 243 05 67
282 30 49
Bogotá - Colombia

Daniel Vidart



Daniel Vidart

Daniel Vidart

COCA, COCALES Y COQUEROS EN AMERICA ANDINA

editorial nueva américa

ocl
wc 12/6/96
#2418

Ni este libro ni parte de él puede ser reproducido o transmitido de alguna forma o por algún medio electrónico o mecánico, incluyendo fotocopia o grabación o por cualquier otro sistema de memoria o archivo, sin el permiso ecrito del editor.

Andes Region Brazil
Coca
Colombia
Religious Experiences
South American Indians

VF
1
V65c
1991

Derechor Reservados
Hecho el depósito que exige la Ley
© EDITORIAL NUEVA AMERICA
Bogotá, 1991
ISBN 958-9039-27-8
Dirección: Calle 54 A No. 14-13 Ofc. 103
A.A. 52872 Tel. 3254815

Impreso en Colombia - Printed in Colombia

Nota Introductoria.

Los estudios, investigaciones y testimonios que integran esta edición fueron publicados originalmente en Montevideo. ***El Caracol de la vida*** *apareció en la revista Zeta (1988), dirigida por el Doctor Hugo Batalla, y los tres restantes -* ***Un vuelo chamánico, Los paraísos de los pobres*** *y* ***Coca, cocales y coqueros en América Andina*** *- se editaron durante el bienio 1988 - 1990 en RELACIONES, un mensajero científico cuyo director es el psicólogo Saúl Paciuk. A los dos les agradezco las autorizaciones concedidas para reeditarlos en el presente libro.*

Al reunir en un solo cuerpo los aludidos ensayos se presentó, como cuestión previa, el tema del título. Pude haber escogido, por ejemplo, el de ***Memorias de un antropólogo****, pues en algunos de aquellos figuro como protagonista y en otros como indiscreto o comedido espectador. Pero, habida cuenta que el libro se imprime en Colombia, país donde viví doce años y del cual soy ciudadano naturalizado, me decidí por el que se refiere al mundo indígena de la coca. Señalo así una opción que tiene que ver, siquiera lateralmente - un asunto es el cocaísmo y otro, muy distinto, el*

cocainismo - con una de las más agudas problemáticas de esta tierra, prodigiosa fábrica de paisajes y humanidades, de dramas y esplendores.

De todos modos escoger un título para denominar un conjunto disímil de nociones y conceptos supone limitar, suprimir y, al cabo, despistar. Detrás de los nombres se agazapan las cosas; al trasluz de los fenómenos se dibujan los hechos. A menudo, estas cosas y estos hechos, rebeldes al verbo que los pone en movimiento y al adjetivo que los califica, van más allá de las gramáticas y las semióticas, al par que trascienden los sujetos autodenominados cognoscente y los objetos presuntamente conocidos.

Quienes lean estas páginas, orientadas hacia el universo de los símbolos culturales, quizá se atrevan a presentir que tras las barreras de la espacialidad expresada por los designata se expande la temporalidad de los denotata y que dicha pareja, en perpetuo vaivén dialéctico, integra a la vez el anverso y el reverso de las "realidades" que merodean, como elusivas presas, por el coto de la caza de nuestros sentidos.

El Autor

COCA, COCALES Y COQUEROS EN AMERICA ANDINA

1.1 El don de Mama Ocllo

A partir de los años 60 de este siglo los alucinógenos y los dinamógenos comenzaron, y esta vez en serio, la conquista del mundo que se autodenominaba y aún se autodenomina "desarrollado". Esta irrupción generalizada de los fármacos psicotrópicos surgió, quizá como una especie de cuestionamiento **ab absurdo** de una civilización cuya ciencia sin conciencia y cuya muchedumdre solitaria condenan a la persona a ser nada más que individuo, esto es, pieza desechable de una cada vez más acelerada maquinaria social, anónimo grano de mostaza en un ominoso sistema económico, borra insignificante de angustia y desinformación en una maciza cultura de masas. Dicho cuestionamiento originó el despliegue de una contracultura subterránea que reclutó velozmente, a partir de la inconformidad juvenil, millones de adictos a los estimulantes, alucinógenos y todo tipo de drogas en estado de naturaleza o maleadas por la química. Como no podía ser de otro modo, y de acuerdo con las leyes del mercado, la drogadicción propició el surgimiento de una gigantesca actividad de producción y abastecimiento clandestinos, a contravía con las disposiciones legales de los países consumidores. Dicha pareja dialéctica, integrada por el

adicto y el traficante, se ha transformado en nuestros días en la protagonista de un drama social ecuménico que no es solamente un asunto de Estado sino, además, el trasunto de un más complejo y desquiciante colapso estructural y espiritual que agobia a nuestra civilización y la derrumba por dentro.

Cocaísmo y cocainismo.

La generación **beat** le pidió a la Otra Realidad -convertida en materia iniciática por los relatos de Castaneda- lo que su cenicienta y marginalizada vida cotidiana no podía darle. Algunos de los caudillos espirituales de aquella, como Allan Ginsberg, partieron hacia la selva peruana en busca del **yahé** o **ayahuasca**; otros, como Antonin Artaud, rumbearon hacia México para compartir con los huicholes el mundo secreto del peyotl, y los prisioneros en las telarañas urbanas de los EE.UU. y Europa, apocalípticos aunque no integrados fundaron las sociedades secretas del escapismo, crearon simbologías esotéricas e inventaron nuevos códigos de señales al darle vuelo a los mitos y ritos de la drogadicción. Paralelamente se puso en marcha la agenda empresarial de fabricantes y traficantes que inauguraron así una economía clandestina en el subsuelo industrial y comercial de Colombia, Perú y Bolivia. Esta nueva fuerza conmovió la pirámide social tradicional de los países andinos con la irrupción de una clase emergente y extendió sus tentáculos a las plazas de gran consumo internacional situadas fuera del área de Sudamérica, la matriz del cultivo de la coca. La marihuana, propedéutica hermana menor, y la cocaína, la blanca diosa de la imaginación y la euforia, que hasta entonces habían sido el privilegio reservado a los círculos contestatarios de artistas, intelectuales y **outsiders**, en guerra con las mayorías conformistas de las sociedades civiles, abrieron sus puertas a los nuevos catecúmenos. Y éstos, que llegaban alentados por el ruidoso nihilismo del **rock** en tanto que víctimas de la mortal acedía que padece nuestra cultura del consumo, se lanzaron a la conquista de dos hemisferios complementarios: el del esplendor momentáneo

Indios Cultivadores de Coca guardan las hojas ya tratadas en la chuspa.
Según Felipe GUAMAN POMA DE AYALA, Nueva Crónica y Buen Gobierno. Institut d' Ethnologie, Paris, 1936.

proporcionado por los alucinógenos y los dinamógenos a quienes desestiman los aspectos convencionales de la norma oficial y el de la adquiescencia y aún la complicidad del descreído y pragmático habitante de los hormigueros urbanos, agente y a la vez recipiente del postmodernismo finisecular que hoy nos invade con una nueva teoría del desencanto. Esto último quiere decir que la drogadicción no es un vicio solitario. Necesita de la coparticipación social de la propaganda, de la convalidación del nosotros. Y esto también se da en ciertos momentos del coqueo indígena. Cuando el trabajo individual ha finalizado, se coquea en comunidad, según ceremoniales muy estrictos. Y cuando no se puede armar el grupo **face to face** sucede lo que un día descubrí en el departamento de Nariño, al sur de Colombia: de espaldas al camino un grupo de indígenas "mambeaba" solemnemente, sin importarles lo que sucedía detrás de ellos, porque, a doscientos metros de distancia, otro grupo también lo hacía,abismo de la quebrada por medio, contemplando desde la lejanía a sus quietos hermanos, participantes en el rito colectivo del coqueo.

Volviendo a la catequesis de la cocaína, a la cual me refería antes de esta digresión, debe decirse que ella no es ni autónoma ni autárquica. Se basa en la demanda constante y agónica de las drogas livianas y pesadas, cuya distribución está a cargo de los procesadores remotos y los abastecedores locales de los psicotónicos tarifados. La oferta, dócil y eficaz, iba a la zaga de esta demanda hasta que advirtió que era conveniente tomar la iniciativa. Y ambas -la demanda, que por una dosis, cuyo nomenclátor folklórico a partir de la clásica **pizzicata** daría para todo un diccionario del **argot** de la droga, vende las almas al Diablo, y la oferta, que promete un paraíso y entrega un infierno- constituyen las estructuras gemelas de ese perverso emparedado que hoy trastorna a los gobernantes, médicos y psicólogos del mundo entero.

Dentro de este emparedado sociocultural se debate la ambigua figura del drogadicto, un desdichado "enfermo" a quien se le

puede rehabilitar en la clínica, o un solapado "criminal" a quien se le debe aplicar todo el rigor de la ley, como reza el maniqueísmo médico-policíaco de los que creen que podando las ramas del árbol se conjura la enfermedad de las raíces.

Obediente a la pareja hegeliana del amo y del esclavo, ese drogadicto está acompañado, como ya se ha visto, por la contrafigura de su abastecedor, que distribuye al menudeo lo que importa por mayor el traficante, y tras el traficante se extiende toda una cadena feudal de relaciones y contraprestaciones coronada por los "barones de la droga", que no son solamente los de Medellín y Cali, como afirman las columnas periodísticas de los países de mayor consumo. Para extirpar la maldición del indio, que al fin terminó por caer sobre los descendientes de sus genocidas, los EE.UU., fronteras afuera, ponen los dólares, los aviones, la flota y los **marines** y, fronteras adentro, las naciones sudamericanas, pensemos en el cotidiano drama de Colombia, ponen sus muertos. Pero este trágico asunto que tiene en vilo a la humanidad contemporánea, no será, por ahora, el centro de gravedad de mi trabajo.

En este análisis preliminar dedicado a un tema que, como antropólogo testimonial y ciudadano colombiano conozco desde su mismo epicentro, dejaré de lado el turbio hemisferio abarcado por las sociedades secretas del cocainismo y su represión a cargo de una metodología obsoleta. Me detendré, en cambio, y con una morosidad poco habitual en este tipo de literatura -hoy convertida en sensacionalista cuando no amarillista-, en los aspectos del cocaísmo indígena del área andina de nuestro continente. Voy a referirme, pues, abundando en detalles quizá por muchos desconocidos, al **cocaísmo** del indio peruano, boliviano y colombiano, muy distinto por cierto del **cocainismo** del hombre urbano de la contaminada civilización del hiperconsumo.

Este tipo de cocaísmo tradicional requiere un tratamiento polisémico y multidisciplinario. La arqueología, la antropología, la

historia, la botánica, la geografía, la ecología, la química, la medicina, la psicología y otras ramas del conocimiento se han topado con el tema y, quieras que no, han tenido que lidiar con él. Si cabe un enfoque sistémico del mismo, como resulta de su totalidad integrada, debemos abordar entonces, sistémicamente, el plexo significativo de dicho asunto.

Pero antes conviene advertir que los países centrales quieren terminar con los plantíos de coca en Sudamérica so pretexto de liquidar el vicio propio arrasando, con **napalm** o lo que más convenga, las comarcas donde se origina la planta maldita llamada por los botánicos **Erythroxylon Coca Lamarck**, nombre científico, que proviene del color rojizo de su tronco. De este modo se consagraría una agresión más al patrimonio cultural indígena, provocando lo que Baldomero Cáceres denominó "un apocalipsis andino" (1). Porque la coca, universo totalitario y determinante, es para el indio la columna vertebral de su resistencia fisiológica al hambre, a la fatiga y a la altura; el eje de su sociabilidad; la impulsora de su cosmovisión de lo humano y lo divino; la lógica del rito y la poesía del mito.

En el razonamiento de los que nada saben acerca de su múltiple papel en la vida indígena andina, la coca es una planta cuya desaparición significaría, al acabar con la causa, el cese de los efectos malignos y el fin de un ciclo aciago; en el de los que conocen su relevancia cultural e importancia energética, su liquidación supondría también la de los seis millones o más de aborígenes que la consumen desde hace por lo menos dos milenios y cuya existencia poco importa a los **soi-disant** civilizados: un genocidio más en la roñosa cáfila de los "animales vulgarmente llamados indios" (Blackenridge, 1782) en nada afectaría los fundamentos de la cultura de Occidente.

Miembros de la aristocracia mochica, cultura costeña del Perú prehispánico, extraen la llipta, sustancia alcalina que se adiciona al bolo de hojas de coca, del depósito llamado iscupuru mediante la varilla o shipiro (Pintura en un huaco).
Según Christopher B. DONAN, Moche Art and Iconography, UCLA, Los Angeles, 1976.

Un miembro de la aristocracia mochica cumple con el ceremonial de la coca. El iscupuru, depósito de la ceniza alcalina, está dentro de la chuspa que guarda las hojas de la planta sagrada (Pintura en un huaco).
Según Gerdt KUTSCHER, Nordperuanische Keramilk Monumenta Americana, Berlín, 1954.

La coca, tema y problema.

El tema de la coca, bueno es recordarlo, siempre fue un problema: los incas la prohibieron al pueblo, reservando su uso a los señores; los encomenderos coloniales se dedicaron a plantarla a troche y moche, y los sacerdotes cristianos la maldijeron, pese a que como decía el Inca Garcilaso de la Vega "también tiene otro gran provecho, y es que la mayor parte de la renta del obispo y los canónigos y de los demás ministros de la Iglesia Catedral de Cuzco es de los diezmos de las hojas de **cuca**" (2). Luego de la querella desencadenada entre los partidiarios y enemigos de la coca a fines del período colonial, a la que me referiré luego, a partir del ocaso del siglo XIX y comienzos del XX hubo una intensa y apasionada discusión, que a veces nada tuvo de científica, entre los defensores de la misma, con Freud a la cabeza - aunque su hija expurgó **Über Coca** de las Obras Completas- y los detractores, quienes aducían los nefastos efectos de su consumo en la salud física y mental, amén del impacto destructivo sobre los valores morales de los indígenas cordilleranos.

Sin embargo el problema de la coca tiene otra escala y otra entidad que el de la cocaína, ese azote de la Era de la Revolución Cientifico-técnica, como pomposamente llamamos a una Epoca - la nuestra- que por concederle todo al **Tener**, según decía Gabriel Marcel, no reserva nada o casi nada al **Ser**.

En consecuencia, al limitarme a la cultura andina y a sus etnias representativas lo hago con el propósito de mostrar un complejo universo de signos y símbolos cuya decodificación en el ámbito de las urbes latinoamericanas podrá, por lo menos así lo espero, proveer a los profanos de algunos conocimientos y a los iniciados teóricos o prácticos en la drogadicción cocaínica provocarles algunas sorpresas. Pero antes de entrar en el carozo del asunto permítanme los lectores un recuerdo personal, no del todo impertinente.

En los cocales del Cauca.

De tanto en tanto vuelve a mi molinillo de recuerdos un suceso que se ha grabado en la memoria de tal modo que retorna a mis evocaciones de modo recurrente.

Hace quince años me encontraba haciendo investigaciones de campo en el municipio de Bolívar, situado en el sur del Departamento del Cauca, Colombia, allí donde el macizo andino sudoccidental, abierto como una estrella orográfica, reparte las aguas de los grandes ríos que descienden hacia la Amazonia, la Caribia y la Pacífida.

Estaba sentado en unas piedras a orillas del camino, descansando de una larga jornada de trabajo. A mi frente se empinaban las montañas, azules ya por las nieblas y los humos del artardecer, agobiadas por el peso de un cielo enorme que soportaba otros cielos aún más altos, alumbrados por las primeras estrellas. El paso de la luz a la sombra en efecto, es casi súbito a dos grados al norte del Ecuador. Y mientras la noche presurosa devoraba los últimos despojos del día, el paisaje entero, mitad naturaleza y mitad humanidad, pareció detenerse durante un interminable instante -ilusión de los sentidos o dádiva de los dioses- para que fijara en el registro de mi umbral perceptivo toda aquella plenitud cósmica de las cosas y todo aquel fatigado trajinar de los indios caucanos. Por ello es que puedo describir con tanta precisión y emoción ese momento privilegiado de mi vida andariega.

Detrás mío sentía el roce de los millones de hojas de un plantío de coca que trepaba la escalera de bancales de una colina. Por una cornisa de esa misma colina descendía un camino de herradura y sobre el polvillo ocre de su pavimento golpeaban amortiguadamante los pies de decenas de indios que volvían a sus chozas. Marchaban en fila, que no en vano se le llama india; atravesaban el vado del arroyo Gordo, adonde yo iba todos los mediodías para

ver a las mariposas azules planear sobre las aguas que arrastraban las escamas minúsculas de pepitas de oro, y luego de trepar un pequeño tramo salían de mi vista, rumbo a las cocinas donde la comunidad familiar reviviría los antiguos mitos de los indios paeces mientras engullía su escasa pitanza. Cada uno de los indios, sin excepción, tenía una protuberancia debajo del carrillo. Mambeaban coca -mambear es succionar, no masticar, un bolo de hojas con un aditamento alcalino- como lo venían haciendo desde el fondo de los siglos sus antepasados de la familia lingüística macrochibcha, venida del norte, y como lo hacían los **pastos** y **quillacingas** que ocupaban anteriormente la vecina zona meridional de Nariño, **Ultima Thule** sumergida por la marea militarista con que Huayna Capac anegó el sur de la actual Colombia.

Caminaban duros como husos, con las ruanas terciadas, y sus pasos, ingrávidos como si fueran de aparecidos, orillaban cuidadosa, reverencialmente, el contorno de un espacio sagrado. Dentro de ese espacio se dilataba el plantío de la Mama Coca. Y mientras la noche definitivamente se adueñaba de los seres y los objetos, allá en lo alto, como suspendidos de la nada, brillaban los faroles del poblado La Herradura y mucho más arriba aun, los de la remota ciudad de Almaguer, destruida por un terremoto en 1765 conjuntamente con las porcelanas alemanas y los clavecinos franceses transportados a lomo de indio hasta aquellas vertiginosas alturas.

En ese instante preciso fue cuando todo pareció movilizarse a mi espalda, mientras crecía violentamente la voz de un vendaval, es decir, un viento que venía de abajo, desde el corazón de la Tierra, y que sólo soplaba dentro de mí mismo, se sintieron unas como pisadas de dos seres gigantescos y sobre mi nuca se derramó el aliento de dos poderosas respiraciones, audibles a un lado y otro de mi cabeza, cuyos pelos se erizaron al igual que los de un gato asustado. No hubo bisbiseos fantasmales ni voces de ultratumba sino un calor súbito en el aire. En ese instante, íngrimo y solo como nunca, yo de algún modo adivinaba que, a despecho de los

habituales ensueños y los tenaces desvarios propios de mi alma desarraigada, allí estaban los hijos del Sol enviados por Wiracocha para instruir a los mortales.

El uno era Manco Capac y la otra su hermana y esposa, Mama Ocllo. En realidad no eran ellos sino sus sombras, en parte personificación de las leyendas y en parte sedimento de mis incansables lecturas sobre la génesis mitológica del Incario, que brotaban del mar de los cocales y me exigían, sin pedirlo expresamente -ésta es la gracia del encantamiento- el beneficio de mi credulidad, la empatía chamanística de mi espíritu, la sujeción plenaria de mi pequeño saber a su imperiosa omnisciencia.

Yo no sé si aquello se debió a una especie de hechizo telúrico, si fue uno de los frecuentes caprichos de mi fantasía, o si se trató de la momentánea encarnación de un mundo fabuloso que día tras día evocaba al tender mi vista sobre el cocal, donde Mama Coca y Mama Ocllo iban de la mano, caminando sin cansancio sobre los follajes murmurantes.

Para quienes no saben quienes eran estos personajes les cuento que Manco Capac fue una especie de Prometeo, dador de las ciencias y las técnicas a los hombres hasta entonces desamparados, y que Mama Ocllo fue una Deméter indiana, dispensadora de la agricultura en general y de la coca en particular. A partir del regalo de aquella heroína cultural la coca fue la planta sagrada por excelencia, la ahuyentadora del **soroche** o mal de las alturas, la nodriza del indio agricultor y minero, la defensora del cuerpo cuando aprieta el frío y agobia la flojera, la escondedora del hambre, la patrona de la solidaridad comunitaria.

No sé cuanto duró aquel instante sobrecogedor. Luego todo pasó, volvieron a brillar las estrellas y el vendaval que brotaba del pecho hechizado de la Tierra se hizo suave brisa, respiración tranquila del lucero. A partir de ese momento, mágico y extático

Mamo Ijca (Sierra de Santa Marta), con la bolsa terciada y el poporo en la mano

COLOMBIA
ECUADOR
Aymara
Quechua
Distribución de
la Población Indígena
BOLIVIA

a un tiempo, me prometí a mí mismo -y a las sombras tutelares de Manco Capac y Mama Ocllo- contarles a mis compatriotas uruguayos al regresar al terruño, lo que me llevó doce años de esperas y peregrinaciones, y no solo antropológicas, la prodigiosa historia de la coca andina, de la Mama Coca. Y esto es lo que hoy comienzo a hacer para todos los lectores de nuestra América.

¿Planta sagrada o yerba del demonio?

Según la mitología como vimos, la coca era un don de los dioses. El antiguo indígena de los Andes estableció en derredor de ella una serie de rituales, cuyos relictos aún sobreviven bajo la epidermis del cristianismo. Dichos rituales son a la vez mágicos, religiosos y sociales. La coca es la compañera del caminante solitario y el sortilegio de la sociabilidad que ata al hombre con el hombre y al grupo de hombres con la comunidad de los dioses. Es la medida del tiempo humano y la dadora de los cuatro rumbos del espacio cósmico. Es el nexo comercial que une los mercados de la sierra con los **yungas**, los valles cálidos de mediana altura existentes en Bolivia y **La Montaña**, que así se le llama en el Perú a las estribaciones andinas orientadas hacia la selva amazónica. Es la medicina que dispensa del dolor, el cansancio y la tristeza. Es la adivina que ayuda a predecir el futuro y, en contadas y solemnes ocasiones, a destapar los cántaros del pasado, colmados de agua negra y emponzoñada, al igual que la mala conciencia de los hombres.

Para la Iglesia española, que demostró tanto celo en extirpar las "abominables idolatrías", la coca era una yerba maldita. El inquisidor Juan de Mañozca, residente en Quito, le cuenta al Rey en 1626 lo siguiente: "Toman, Señor, en estas dos regiones, con grande disolución, la coca, yerba en que el demonio tiene librado lo más esencial de sus diabólicos embustes, la cual los embriaga y saca de juicio, de manera que enajenados totalmente dicen y hacen cosas indignas de cristianos, cuanto más de religiosos. Juzgo

que si la Inquisición no mete la mano en esta infernal superstición, se ha de perder esto"(3). Eso no se perdió por la coca. La coca se fue del Ecuador porque allí no había minas de rendimiento rentable y el encomendero no alentó sus plantaciones, escasísimas durante el esplendor de Quito, para hacer negocios leoninos a costa de sus mitayos. Hoy ese país sigue libre y vacío de la "yerba infernal": fueron otros los males que le deparó el coloniaje y que todavía pesan sobre los flacos hombros de los **huasipungueros**. Pero ésta, con ser terrible, es otra historia.

Entre la abominación y la alabanza se enciende la sobria y fidedigna luz de los hechos. La coca es un bien insustituible en el repertorio farmacológico y espiritual del hombre andino. Así como hubo una trinidad agrícola del Mediterráneo, el **Mare Nostrum** de las civilizaciones de la vid, el trigo y el olivo, en los Andes hay también una trinidad integrada por la papa de los páramos, el maíz de las vertientes y la coca de los valles húmedos y calurosos, sin ser abrasadores. Así lo dice un etnobotánico tan atendible como Ricardo Latcham: "Después del maíz y la papa, la planta que desempeñaba el papel de mayor importancia entre las

Señores mochica chacchando hojas de coca. Estas se guardan en la chuspa, de lana tejida. Se advierten claramente el escupuru, recipiente donde se coloca la llipta y el shipiro, de madera o de hueso, con el que extraen aquélla (Pintura en un huaco).
Según Gerdt KUTSCHER, Nordperuanische Keramilk. Monumenta Americana, Berlín, 1954.

que cultivaban los antiguos peruanos era indudablemente la coca, **Erythroxylon coca** (Lam)"(4). El "era" empleado por Latcham se remite al ayer. No es así. En la actualidad la coca conserva el aprecio del indio y se la utiliza profusamente en las alturas. Ya veremos si es inocua o no, que ambas posiciones tienen valedores, entre los cuales figuran ilustrados y respetables científicos. Pero la cotidianidad de las costumbres señala una indeclinable permanencia de su funcionalidad. El hombre de las ciudades colombianas, peruanas y bolivianas tampoco la rechaza, si bien no coquea al estilo del indio. La tisana de hojas de coca, digestiva y benéfica, humea en las mesas después de las comidas. Se compra en las farmacias, llamadas también droguerías. Y nadie moteja de vicioso al que la bebe. En el mundo andino, sea el del indio o el del blanco, se separa con límites precisos el cocainismo, negocio de los "narcos", del cocaísmo, tradición de los hijos de la tierra.

Introducción a la Erythroxylon Coca.

Pienso, de ahora en más, ofrecerle a los lectores un breve, y ojalá que ameno, texto multidisciplinario sobre la coca.

Lo hago porque me siento moralmente comprometido con la causa del indígena andino y porque más amigo que del indio lo soy de la verdad, esa elusiva **aletheia** que se escapa como la arena entre los dedos de los hombres que una y otra vez procuran asirla. Y la verdad es que si a la sociedad indígena andina se le quita el uso de la coca, mediante el incendio de los sembrados u otros procedimientos destructivos, se cometerá un terrible error cultural que, inevitablemente, proyectará sus efectos sobre la propia vida de los habitantes de las mesetas, las vertientes y los valles de la Cordillera. Como conozco y amo ese mundo, que no es otro que nuestro mundo, voy a romper una lanza por sus pobladores y sus valores humanos, aunque se hallen ambos muy lejos del interés del hombre urbano de latinoamérica que, como decía Antonio Machado, refiriéndose a cierto tipo de español, "desprecia lo que ignora".

El orden que seguiré es el siguiente: primero trataré acerca de la etnobotánica y la preparación de las hojas de coca; luego abordaré los aspectos arqueológicos, etnográficos, sociológicos, folklóricos y económicos de su utilización tradicional, donde rito, religión, magia y semántica van de la mano; finalmente, procuraré adentrarme en la vieja y la nueva polémica acerca del coqueo como costumbre y como **Weltanschauung**. Empleo a propósito esta palabra que parecería reservada a la visión germánica del hombre y el cosmos y que, sin embargo, cabe perfectamente en el caso de la sociedad indígena andina. Lo demás y la letra menuda correrán por mi cuenta. Doce años trepado en los Andes y caminando entre los nevados, los volcanes, los páramos, los altiplanos y los valles, escenarios de la vida urbana y rural de sus habitantes, me conceden, si no autoridad, por lo menos un viso de verosimilitud mayor que el reclamado por las informaciones de las agencias mercenarias y los silogismos tremendistas de los represores que prometen sangre y fuego para terminar, en el huevo, con las presuntas etiologías de sus enfermedades sociales.

1.2. A la sombra de las plantas en flor

La etnobotánica es una rama de la antropología que estudia las relaciones existentes entre los hombres en tanto que fabricantes y portadores de cultura y el reino vegetal. Hubo una antigua fraternidad entre el ser humano y la planta iniciada en el paleolítico, acentuada durante la revolución agrícola-pastoril y conservada por aquellos pueblos que hoy, cada vez más vulnerados por el etnocidio, viven al margen de la civilización representada por el imperio mundial y mediatizador de las ciudades. Los personajes folklóricos del yuyero criollo y del brujo africano evocado en el candombe por el gramillero envarado y tembleque -no tanto por la vejez sino por el impacto psicosomático de los alucinógenos- constituyen figuras emblemáticas que van más allá de lo pintoresco.

Ellas nos recuerdan, en estos tiempos de la farmacopea química, que en la aurora de la humanidad existió un intenso manejo de la

flora por quienes los antropólogos alemanes de fines del siglo XIX denominaron **Naturvölker**, o sea pueblos en contacto con la naturaleza, como debe entenderse, y no pueblos en estado de naturaleza, como algunos traducen olvidando que no hay sociedad humana sin cultura y que la cultura es lo menos natural que concebirse pueda (5).

La etnobotánica de la coca permite, si no descubrir, por lo menos describir algunos de los mecanismos de aquella infusa sabiduría que el mal llamado salvaje (6) utilizó para distinguir en el complejo universo ambiental las entidades maléficas, neutras y benéficas. Entre estas últimas figuran las pocas pero muy bien escogidas especies de animales y plantas que domesticó, que antropizó, si cabe el término, y que al cabo integró al acervo de un manejo empírico pero correcto de la naturaleza que hoy algunos científicos comienzan a reivindicar con simpatía y respeto.

Las cosas por su nombre.

Cuando los botánicos coloniales clasificaban en el gabinete europeo el herbolario de especies "desconocidas" recogidas **in situ** y luego, latín y egolatría mediante, nominaban según la fórmula linneana, se vieron obligados a reconocer con secreta amargura que los aborígenes, sus verdaderos descubridores, las conocían, usaban y por consiguiente designaban en sus respectivas lenguas con toda propiedad y acierto mucho antes que ellos, los **soi-disant** científicos, las convirtieran en materia académica.

La coca no escapó a este sino. La denominación prevalente en América andina era **Khoka**. **Khoka** en aymára significa planta, y no cualquiera, sino **La Planta**, la que así merece llamarse por principalía y por antonomasia. De dicha voz se originan **cuca**, **cochua** y **koka**, según el diverso decir de las comarcas quechuaparlantes. Coca, y no **cuca**, es la voz que se incorpora a nuestra lengua. Pero las denominaciones regionales son múltiples.

En Venezuela, Colombia y las islas del Caribe, donde se consumía la hoja al llegar los conquistadores, se le denomina **jayo** (**hayo**) y **hahiu**. Un recopilador de noticias, que mucho escribió sobre América sin salir de Europa, cuenta que ya en 1499 Fray Tomás Ortiz había comunicado a la jerarquía eclesiástica peninsular que los indios venezolanos succionaban las hojas de **hayo** (7). Otro escribidor de oído, Antonio de Herrera, dice acerca de los naturales de Nueva Granada que "tienen repartidos los tiempos en meses i años, muy al propósito: los diez días primeros del Mes comen una ierva, que en la Costa de la Mar llaman **Hayo**, que los sustenta mucho i hace purgar sus indisposiciones; y pasados los diez del **Hayo**, tratan los otros diez días en sus Labranças i Haciendas y los otros diez los pasan en sus casas"(8). Ceremonial mágico-religioso, trabajo para la subsistencia y sociabilidad afectiva: he aquí la tripartición del tiempo sacral y el profano entre aquellos "salvajes", quienes, armónicamente, habían organizado un complementario juego alterno entre la necesidad de la nurtura y la ritualidad de la cultura, no advertido por el piedeletrismo del recopilador.

La coca se introduce hondamente en el área amazónica, donde las tribus que la utilizan por razones culturales, cuyas técnicas son distintas a las andinas, como lo veremos, la denominan **ypadu** e **ypatu**, y de aquí derivan **ipado** y **batu**. Los antiguos cuerpias y thamies del río Cauca, en Colombia, la llamaban **huho**, y para terminar, pues este nomenclátor sólo sirve para señalar su difusión y no para abundar en un fatigante inventario, digamos que en el propio Perú, hacia el nordeste, donde hoy se extienden inmensos cocales fomentados por los señores internacionales de la coca - cuyos taparrabos son los barones negros de Medellín y Cali- y sembrados por los nuevos **coca-camayoc**, los plantadores especializados, florece una constelación de nombres comarcales y locales: **hibia**, **hibi**, **hibio**, **ebee**, etc.

En el campo científico la coca ha sido estudiada y nominada

por los botánicos europeos, quienes aún no se han puesto de acuerdo acerca de las especies y variedades, dado que se describen alrededor de diez tipos diferentes y fueron pocos quienes se aventuraron a los valles húmedos del piedemonte andino o a los ecosistemas amazónicos para trabajar en el terreno. Los herbolarios académicos o museográficos son cementerios de hojas, raíces y frutos. Huelen a muerte, a polvo, a comejenes cadavéricos, a insecticidas insufribles. Para conocer de veras a las plantas como son, en cuanto que criaturas autotrofas y beneméritas productoras de oxígeno e hidratos de carbono, es preciso convivir con ellas en sus nichos ambientales; confraternizar con su mundo clorofiliano, un verde anillo que oficia de nexo entre la Tierra y el Aire, que tiende un puente biocósmico entre el Fuego y el Agua; palpar en el terreno sus troncos rugosos o sus tallos delicados; aspirar el aroma genuino de las hojas, de la madera viva, de la flor recién abierta; verlas crecer en sociedad -alguien tan digno de ser atendido como el sabio suizo Braun Blanquet se atrevió a fundar y desarrollar en un libro célebre toda una **Pflanzen-soziologie**-, y sentir, como gratificante corolario, el tranquilo vigor, la afirmativa plenitud que brota de sus arquitecturas florísticas.

Por haber tenido la fortuna de montear en muchas formaciones vegetales de este planeta, ni tan ancho ni tan ajeno, sentí al sumergirme en ellas, el múltiple y contradictorio sortilegio de la selva ecuatorial, de los frailejones y musgos paramunos, de las llanuras empastadas donde reinan los herbívoros, de los matorrales cada vez más ralos que anuncian las desnudas travesías por el **erg** arenoso o por la **hammada** pétrea.Para desarrollar este ejercicio situado entre la mayéutica y la poética, porque es hijo del entusiasmo, del dios que nos alumbra por dentro, no es preciso ser un botánico. Yo no lo soy ni por pienso, aunque en mis trabajos de campo tuve trato con ellos y algo aprendí de su destreza taxonómica. No obstante, al mundo de las plantas hay que encararlo en estado de gracia porque, al cabo, todas ellas son sagradas. Este oficio de dialogar con el aura espiritual de los vegetales -jamás

olvidaré el estado de trance que me provocó la embestida de una oleada de aromas nacida después de la lluvia en las faldas del Itatiaia, en la brasileña Serra de Mantiqueira- me permitió penetrar con sencilla familiaridad en el agrosistema del cocal, un **templum** lleno de alusiones y misterios, transformados hoy en peligros, donde patrullan desde un remoto pasado el desvelo laboral de los indios y la antigua majestad de los dioses. Pero el tema escogido me urge: debo dejar de lado los devaneos personales y entrar en el recinto taxonómico de la **Mama Coca**, que para eso he convocado a los lectores.

La taxonomía de los botánicos.

Los distintos ejemplares de plantas de coca llevados en 1750 por Joseph de Jussieu a Francia, provenientes de la legendaria zona de Coroico, Bolivia, permitió que los estudiaran naturalistas de la talla de Antonio José Cavanilles y Jean-Baptiste Lamarck. Este último analizó y describió los caracteres de la planta y de tal modo surgió en el horizonte botánico la **Erythroxylon coca Lamarck**. Como ya dije en el parágrafo anterior la madera rojiza del tallo es la que sugirió el primer nombre, aunque dicha tonalidad está casi totalmente escondida por una corteza blancuzca, semi áspera, que con el tiempo se recubre con el **lacco**, que así se le llama en quechua a un líquen cuyas tonalidades están a mitad de camino entre un sucio pálido y un resplandor desvaído. Pero luego de Lamarck otros botánicos ahondaron el estudio de la coca y se convirtieron en los propugnadores de dos posiciones opuestas.

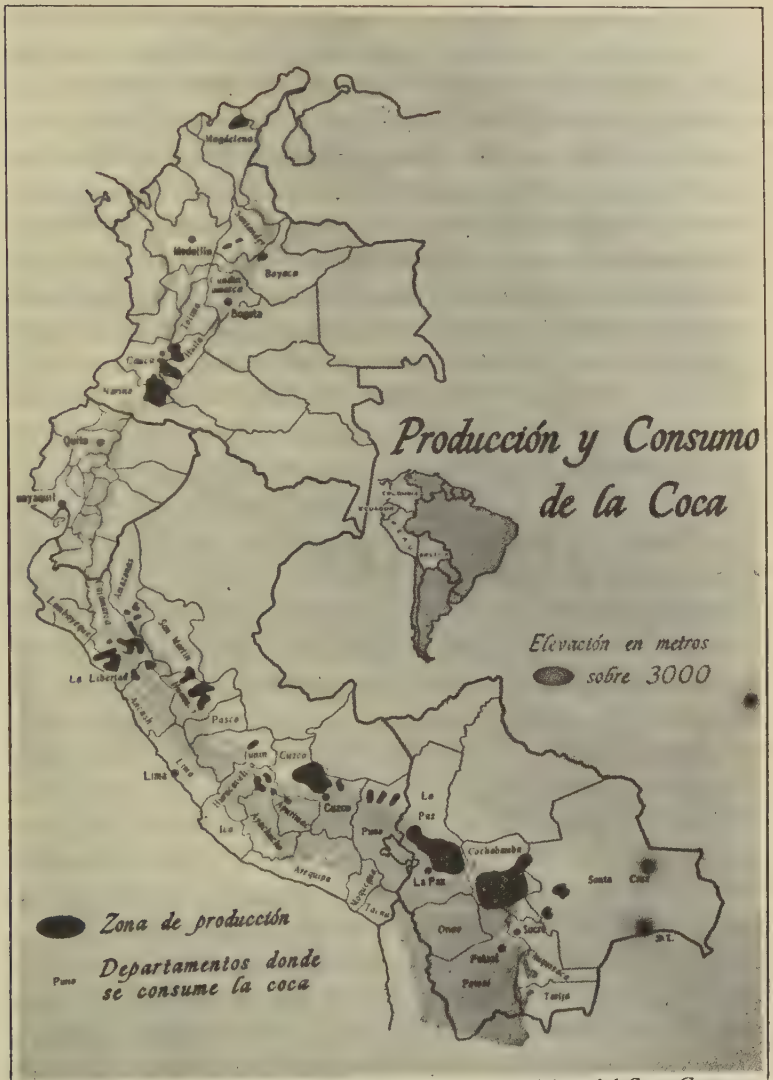
Unos afirmaban que no hay cocales en estado salvaje y sí variedades cultivadas cuyas simientes, vehiculizadas por las aguas o los pájaros, se trasladaron a zonas boscosas para cumplir allí un proceso de acimarronamiento, de involución a la ya perdida naturaleza originaria. Las variedades cultivadas son el **huanuco** o **bolivianum Burck**; **la bolivianum Morris**; **la Spruceanum Burck** denominada también **Ypara**, coca del Perú o clase de

Trujillo; y las variedads colombianas **novogranatense Burck** y **novogranatense Dyer**. Los sustentadores de la otra tesis adujeron que hay cocales salvajes en las selvas amazónicas del Río Negro, cuna, según ellos, de la **Erithroxilon coca** de las plantaciones de Bolivia y Perú, y que las variedades **novogranatense,** que se siembran en Colombia desde la Sierra Nevada hasta el departamento del Cauca, provienen de los cocales también salvajes aún existentes en la isla antillana de Tobago. La discusión sigue aún. Pero la coca está ahí, al margen de las controversias de salón, floreciendo bajo el sol y verdeando entre las lluvias. Es un vivo monumento natural, perfeccionado por la cultura, y no el trabalenguas taxonómico escrito en una tarjeta amarillenta.

Retrato de la Mama Coca.

Cuando los españoles descubrieron el mundo etnovegetal de la coca se sirvieron del socorrido expediente de comparar la planta con las especies peninsulares por ellos conocidas. Este hábito tergiversador se aplicó por igual a la flora y a la fauna de América: Colón llamó panizo al maíz y Schmidel lo confundió con el granoturco; los bisontes fueron denominados vacas corcovadas y las llamas carneros de la tierra; los yaguaretés recibieron el nombre de tigres; al **ananá** o **abacaxí**, por su semejanza con el fruto del pino, se le llamó piña. Del mismo modo al describir la planta de coca los peninsulares la comparan -aunque no la identifican- con otras por ellos conocidas. El Padre Blas Valera dice que la coca es un "arbolillo del altor y grosor de la vid" mientras que la hoja "de la haz y del envés en verdor y hechura es ni más ni menos que la del Madroño" (9). Por su parte Fray Bartolomé de las Casas advierte semejanzas del "árbol que llaman **hay**" con el arrayán y afirma que los "bocados" de sus hojas fortifican los dientes y muelas de los indios (10).

La coca no es un arbusto sino un árbol. En pleno desarrollo puede superar los cinco metros de altura pero los indígenas,



Areas de cultivo tradicional de la coca en América del Sur. Carta establecida por A. TSCHIRCH, 1923, con adiciones de A. BÜHLER, 1944, y D. VIDART, 1975.
Hoy ha sido modificada por el cultivo comercial.

mediante periódicas podas, no lo dejan sobrepasar los tres metros. La disposición de las ramas, rectas, fuertes y alternadas le dan una forma más o menos cónica. Sus hojas, de color verde oscuro, suavemente lanceoladas, tienen, según las variedades, entre cinco y diez centímetros de largo. Por el centro corre un nervio visible y a ambos lados se dibuja, como una hoja más clara inscripta en la oscura, la esbelta réplica espectral que le concede una inconfundible característica, digna de una interpretación esotérica, que quizá la tuvo. La hoja posee además, en la implantación de su corto pecíolo en la rama, dos estípulas reducidas a la condición de cuasi espinas.

Del derecho y del revés de la epidermis foliácea brota un aroma inconfundible. Por ello el cocal entero está sumergido en una atmósfera densa, "poco suave" según el parecer del citado Padre Blas Valera, que preanuncia las propiedades energéticas de los alcaloides agazapados en el interior de las células. Cuando llegan los meses de mayo y junio la coca florece. Se cubre de flores de color amarillo pálido, cuyos cinco pétalos se abren solitariamente, como dedos fragantes, o forman un reducido ramillete de dos o de cuatro. Luego vendrán los frutos, unas drupas pequeñas de corte hexagonal y núcleos rojos programados para la formación y entrega de una sola semilla. Cuando el cocal se cubre de flores, al silvestre y áspero aroma de las hojas se le suma una suave respiración que endulza al aire nocturno y guía las estrellas vivientes de las luciérnagas hacia aquella galaxia vegetal, constelada en su propio perfume. Así como hay un olor a guayaba que embelesa al Gabo García Márquez y a los colombianos, que la han convertido en el hada madrina de sus bocadillos veleños, existe también un oleoso y penetrante aroma a cocal debido, más que a sus recónditos alcaloides y a su astringente tanino, a un sistema de aceites vegetales que confieren a sus hojas, erguidas como espadas, esa aura a la vez ríspida y untuosa que se mete nariz y cuerpo adentro.

El habitat del cocal.

La coca es una planta singular. Su hoja es el émbolo energético y el común denominador ritual de la gente andina que vive en los pisos altos de ese gran edificio terrestre, columna dorsal de América del Sur. Pero no se cultiva en los Andes pétreos, ni en sus páramos empapados por el vapor de una perpetua neblina, ni en sus estrechos valles mordidos por las ventiscas, sino en las pendientes abiertas a la planicie amazónica donde no hay temperaturas extremas ni penetra la zarpa mortal de las heladas. La planta necesita calor, lluvia, suelos porosos aunque no de naturaleza calcárea. Fuera del espectro térmico que va de los 15 a los 20 grados la coca pierde su lozanía. Sólo la variedad **novogranatense Burck** se adapta al calor de la floresta tropical, aunque sus hojas no tienen ya el sabor de la sembrada en los yungas bolivianos, en los rebordes de la vertiente amazónica peruana o en el piedemonte de la Sierra Nevada de Santa Marta. Las alturas óptimas para que prospere el cocal van desde los 700 a los 1700 metros. Las plantas que se siembran más arriba del límite superior tienen hojas ralas y son de poco gusto.

Nicho ambiental y nicho cultural.

Pueden distinguirse tres momentos históricos en cuanto a la ubicación y extensión de los plantíos de coca.

El primero es el de la América precolombina. Durante esta etapa los plantíos se extendían por la zona clásica andina incluyendo al Ecuador, hoy sin cocales; abarcaban varias islas del Caribe, penetraban en América Central, y alcanzaban a México, según se desprende de la interpretación de algunos testimonios. Yo pienso, y esta es una opinión personal, que a México llegó la hoja y no la planta. El comercio de los antiguos mexicanos era muy activo por tierra y por mar: quien hoy visite las ruinas del puerto

maya de Tulum puede imaginar sin gran margen de error que las naves iban más allá de la cercana isla de Cozumel. Por otra parte el consumo de la coca por el indígena estaba en relación con el **habitat** andino: ni en la planicie calcárea de Yucatán, donde el agua pluvial se infiltra hasta los cursos subterráneos sólo accesibles mediante los cenotes, ni en la meseta mexicana con pocas lluvias, existieron condiciones climáticas y exigencias socioculturales que justificaran el cultivo de la planta o el consumo de su hoja por el hombre.

La segunda etapa se inicia en el coloniaje y llega hasta los años sesenta de nuestro siglo. En el período de la gran minería del Alto Perú hubo un empuje en la extensión del área sembrada, pero los cocales, por entonces, ya habían desaparecido de América Central y las islas del Caribe. Lo mismo había sucedido con los del noroeste de la Argentina. Aunque la latitud a lo largo de los meridianos se acorta, la superficie cultivada aumenta. Los incas la tenían controlada. Los latifundistas coloniales la acrecieron pues la venta de la hoja comenzó a formar parte de su negocio. Sin embargo la coca se plantaba para abastecer a los coqueros y no más.

La tercera etapa, la actual, se inicia con el despegue y auge del consumo de cocaína. La superficie de los cocales se desmesura. El campesino gana cincuenta veces más por hectárea si en vez de cultivar los clásicos productos para la subsistencia y la comercialización planta en ella un cocal. En tal caso, a esta siembra de pura coyuntura económica no hay que ofrecerle el propicio nicho ambiental que da a la hoja excelencia y sabor, sino exigirle una sobreproducción que permita elaborar la pasta de cocaína, la cual será luego refinada en los laboratorios ocultos de la selva. Uno de ellos, destruido en Colombia por las fuerzas especializadas del gobierno, tenía el irónico nombre de Tranquilandia...

Los cultivos masivos practicados sobre los desmontes y quema

de la selva son atendidos por mano de obra asalariada, no necesariamente indígena. Y el destino de esas miles de toneladas de hojas desvirtúa la endocultural función originaria. La superproducción se convertirá ahora en un alcaloide en polvo, la peste blanca del siglo XX, el cual llegará diligente e incesantemente a los grandes centros de consumo mediante un trasiego al por mayor, cuyos mecanismos y eslabones permisivos ("dádivas quebrantan peñas") invaden insospechados espacios de respetabilidad, y un transporte al por menor, a cargo de "mulas" individuales, infiltradas en todos los aeropuertos, aduanas terrestres y puertos marítimos del mundo.

Durante la última etapa han cambiado algunos de los padrones del cultivo tradicional. No obstante éste continúa siendo, a grandes rasgos, semejante al practicado durante el inkario y la colonia. A él, a sus técnicas y a sus portadores, voy a referirme de inmediato.

El agrosistema y los nuevos Coca-Camayoc.

Vamos a comenzar por el principio, es decir, por la plantación de un cocal, cuyos requisitos son más complejos de lo que la gente no informada supone.

Para preparar los almácigos, etapa previa de la siembra, se efectúa una cuidadosa recolección de las semillas, una por cada flor, como se dijo, que se hallan recubiertas por una crujiente cáscara color café. Una vez recogidas las semillas éstas se seleccionan y limpian cuidadosamente, casi con reverencia, escogiendo las más grandes y sanas.

Las épocas de siembra varían pero en el Perú, donde hoy el cocal desbrava la selva montañosa con hambre de tierras, una insaciable geofagia que esteriliza en pocos años los frágiles suelos tropicales, el momento más propicio es al comienzo de las lluvias, entre diciembre y enero. Las semillas se plantan casi superficial-

mente y cuando los almácigos comienzan a brotar, lo que sucede a las dos semanas, las plantitas tiernas son recubiertas con una rústica techumbre de totora, el **huasichi**, para que no las achicharre el sol. Llueva o no, y eso sucede a diario, los almácigos son rociados cotidianamente hasta que alcanzan un porte mediano. A partir de entonces todo queda librado a la buena fe de la función clorofiliana y a las manos cuidadosas que de tanto en tanto extirpan las hierbas invasoras. Así pasa un año, al cabo del cual se efectuará el trasplante de las plantas jóvenes.

El transplante está precedido por otro ceremonial. Las tierras donde va a implantarse el nuevo cultivo son elegidas muy cuidadosamente. En Bolivia se buscan las negras o las arcillosas provenientes de pizarras meteorizadas y en Perú se prefieren las que se forman en las suaves pendientes o los lugares llanos cuyos suelos no retienen las aguas llovidas. Los suelos inundados, en efecto, perjudican el desarrollo de las plantas. Una vez escogido el sitio se limpia de malezas, arrancándolas de raíz, y se desmenuzan los terrones. Esta es una operación realizada cuasi religiosamente. La azada primero y luego la mano, que acaricia con unción y amor la tierra finamente pulverizada, logran al cabo de largas y fatigosas jornadas la obtención de un mantillo suave, limpio y poroso.

Cuando se planta la coca en las pendientes se recurre a veces, según el ángulo de inclinación de éstas, al antiguo sistema de andenes, bancales o terrazas. Estos escalones, llamados **sucres** en quechua, constituyen verdaderas obras de ingeniería. Calzados mediante sillares de piedra, que forman paredes alineadas a lo largo de las sucesivas cotas hipsométricas, y rellenados uno tras otro por la tierra que viene a lomo de indio, encanastada, desde el fondo de los valles, representan una hazaña técnica y una epopeya laboral tanto o más significativa que las pirámides de Egipto. Hoy día no tienen ni la imponencia ni la difusión logradas durante el inkario pero siguen dominando en los paisajes serranos donde se asientan las comunidades agrícolas.

Los tiernos arbolillos de coca trasladados a los bancales se trasplantan de a dos o tres en los **aspi**, excavaciones cuadrangulares calzadas con piedras para que los bordes no se desmoronen. De este modo cada hoyo puede retener las aguas pluviales y la planta obtiene así una especie de receptáculo que impide su remoción y facilita su asentamiento. Al cabo de unos meses se arrancan las plantas con menor desarrollo y se deja la más esbelta y fuerte. El hombre ayuda así, culturalmente, a la selección natural convirtiéndose en un demiurgo, en un manipulador de la vida, tal cual ha sucedido con todos los procesos de domesticación y funcionalización de animales y plantas. Cuando el trasplante se efectúa en terrenos llanos se hacen surcos distanciados un metro de otro. En cada surco o **huacho** se coloca un arbolito. Cada árbol trasplantado se separa del otro con un depósito intermedio de tierra, la **humacha**, que forma compartimentos estancos, cuyo objetivo es, como en el caso de los **aspi** de la andenería, retener el agua y proteger la planta.

En los **yungas** terminales o **Montaña** abajo, donde el calor aprieta más, entre surco y surco se siembra yuca (mandioca), maíz y cucurbitáceas para que tiendan un "sombrío", un techo vegetal protector de los rayos solares. Cuando el árbol sea ya fuerte podrá desafiar la potencia térmica del **Inti** y el embate de los meteoros.

Si las condiciones climáticas y edáficas son buenas al año y medio se puede efectuar la primera recolección; en la Sierra Nevada de Santa Marta se efectúa a los dos, y en otras partes, donde muerde el viento frío o falta el agua, hay que esperar a veces hasta cinco años. La primera recolección privilegia el sabor de las hojas: **Mama Coca** quiso así que sus primicias tuvieran el sentido de un adviento. La Natividad indígena es vegetal y sagrada: entusiasma por dentro y santifica por fuera. Esto, que puede parecer una herejía a la sensibilidad cristiana, responde a un simbolismo ritual que los antropólogos y los historiadores de la religión aceptan sin sobresaltos.

Sobre la siembra y cuidados de la coca en la época del Tiahwantinsuyo y en el período colonial existen interesantes documentos. Los indios trasegados desde las regiones altas hacia las bajas para hacer los almácigos y trasplantes de la coca sufrían las consecuencias del cambio de ambiente. Las enfermedades tropicales y el nuevo régimen alimenticio hacían estragos entre ellos. Al cabo de un largo y duro proceso de selección y adaptación se perfeccionó una especie de plantadores profesionales, los **coca-camayoc**. Estos tenían privilegios y disfrutaban de canonjías a cambio de su des-tierro y residencia en las zonas malsanas. Juan de Matienzo, el Oidor de la Real Audiencia de Charcas que escribió en el siglo XVI un libro sobre **El gobierno del Perú** -publicado por un descendiente suyo en Buenos Aires hacia el 1910- (11). Ofrece un vívido relato acerca de los trabajos de estos sufridos guardianes de los cocales, que en ellos vivían, trabajaban y morían, cosechando, secando y empacando las hojas que serían luego remitidas a las tierras altas. En la actualidad los cultivos de cocales en la selva retrotraen los ejércitos de braceros asalariados a los primeros tiempos de su aparición; en cambio, los habitantes actuales de los **yungas** y la **Montaña** están ya adaptados al medio natural y humano desde hace mucho tiempo.

Recolección y preparación de las hojas.

La recolección de las hojas de coca se efectúa tres veces por año. La más abundante se cumple entre marzo y abril. Al mes y medio de la extracción de las hojas, una operación llena de cuidados y baquías pertenecientes a un ritual ergonómico que del Inca Garcilaso de la Vega en adelante se ha comentado con detalles, la planta renueva su equipo clorofiliano. Abril, junio y noviembre son los meses de las sucesivas cosechas y así continúa el vaivén entre la foliación y la desfoliación hasta que la planta agota su capacidad productiva. Esto, según los lugares, sucede entre los quince y los veinte años. El árbol puede sobrevivir hasta el medio siglo y los indios reverencian a los escasísimos ejem-

plares que han alcanzado la centuria. Antiguamente eran las mujeres y los adolescentes, los **coca-palla**, quienes se encargaban de sacar la hoja: primero pasaba el diestro batallón femenino, extrayendo las más hermosas y lozanas, destinadas a usos especiales, y luego los muchachos arrancaban el refugo. En la actualidad el aumento de área sembrada y las urgencias derivadas del otro proceso, el de la fabricación de la cocaína, se contratan inhábiles peonadas para efectuar la recolección. Un cocal de ocho años, la edad del **climax** productivo de cada planta, rinde por hectárea alrededor de una tonelada de hojas húmedas.

La recolección de las hojas verdes o **matu** pone fin a la primera parte del trabajo. Ahora es preciso secar las hojas, darles apresto y sazón para que puedan ser consumidas. El Inca Garcilaso de la Vega narra la operación, que ha permanecido inmutable a lo largo de los siglos: "Cogida la hoja la secan al Sol; no ha de quedar del todo seca, porque pierde mucho el verdor, que es muy estimado y se convierte en polvo; ni ha de quedar con mucha humedad, porque en los cestos donde la echan, para llevarla de una parte a otra, se enmohece y se pudre; han de dejarla en cierto punto, que participe de uno y de otro" (12).

Hojas y flores de la Erythroxylon Coca Lamarck. Ilustración reproducida por Sigmund FREUD, en Über Coca. Traducido al inglés como Cocaine Paper's por su editor y anotador Robert Buck, Stonehill, 1974.

El secado de la hoja tiene, empero, dos modalidades. En la primera las hojas son depositadas en una superficie recubierta con esteras, o mejor, con

lajas de piedra, la **matu-cancha** (no se olvide que **cancha** en quechua significa espacio delimitado y cerrado, tal cual sucede con una cancha de fútbol). La capa de hojas tiene entre 20 y 30 centímetros de espesor y cada diez minutos es removida con un palo. Este tratamiento dura un sólo día. El sol debe ser fuerte y firme. Al cabo de la operación, que demanda una permanente actividad humana, las hojas deshidratadas a medias no han perdido su hermoso color verde ni su elasticidad.

La segunda modalidad, común en algunos sitios del Perú, es la de la coca fermentada. Las hojas son humedecidas o se las pisa, obteniendo por este último procedimiento lo que se llama **coca picada**. Las hojas mojadas o maceradas se guardan en un galpón y las capas, de veinte a treinta centímetros de altura, se cubren con trozos de lana tejida y se las pisa nuevamente. Una vez fermentadas, y al tiempo que el punzante aroma se extiende por todo el entorno, se las expone de nuevo al aire libre hasta que se secan. Las hojas así tratadas tienen un gusto levemente dulzón. Finalizado el tratamiento las hojas se depositan en galpones frescos y bien ventilados. Cuando están a punto se las prensa en fardos que se lían con hojas de banano, de palma o de caña hendida. A partir de entonces comienza la última etapa, o sea la del ascenso a los mercados serranos para su comercialización.

El otro proceso.

Este estudio, como se dijo, versa sobre el cocaísmo indígena y no sobre el cocainismo en las sociedades civiles de la edad contemporánea. Pero es preciso decir algo sobre la preparación de la cocaína, el alcaloide que hoy revoluciona y desquicia las estructuras políticas y sociales de nuestro mundo.

El laboratorio clandestino de los primeros tiempos se ha sofisticado mucho en la actualidad. Los narcotraficantes cuentan con

buenos equipos de químicos e idóneos que operan con instrumental eficiente y de fácil movilización. Pero la secuencia técnica continúa incambiada.

Trasladémonos ahora a un laboratorio cimarrón, situado en plena manigua. En un local techado con hojas de palma y disimulado convenientemente hay en el piso un recipiente central comunicado con otros cuatro recipientes menores situados a su alrededor, los cuales, a su vez, se hallan unidos mediante cañerías. La gran paila central está llena de agua con una dilución de ácido sulfúrico al 5 por ciento. Se depositan las hojas de coca en tres de los recipientes satélites y se utiliza el agua del depósito central para recubrirlos con la solución sulfurada. Las hojas son tratadas durante veinticuatro horas. Al cabo de las mismas el líquido es conducido a la paila que había quedado vacía y se le agrega nuevamente ácido sulfúrico puro, en una proporción determinada. Se esperan tres días más y el caldo queda pronto para la segunda fase.

Se trata ahora de sacar el alcaloide de la pasta espesa y nauseabunda. Para ello se emplea una solución de soda al tiempo que aquella es removida durante tres o cuatro horas luego de adicionarse éter de petróleo. El éter se satura con el alcaloide y esta nueva pasta es lavada primeramente con agua pura y luego con una solución de ácido sulfúrico al 3 por ciento durante media hora. Finalmente se adiciona otra vez una solución de soda y dicha alquimia infernal queda en reposo alrededor de doce horas. Al cabo de ellas se recoge mediante un filtro la cocaína en bruto. Se la lava con agua corriente abundante, se la exprime y se la hace secar al aire libre. Si la operación ha sido correcta y las hojas tienen buena calidad se obtiene un polvo blanco, esponjoso, apto para iniciar la cruzada hacia los centros de consumo. Allí desencadenará y acrecentará año tras año una tragedia cultural, económica, social y sanitaria que, por no efectuarse la masiva legalización del con-

sumo del alcaloide por los drogadictos -tan grandes e insospechados son los intereses en juego que lo impiden-, tiene en vilo a la humanidad entera.

Como dato curioso conviene informar que la coca andina se llevó en el año 1854 a las Indias Holandesas. Allí se adaptó a medias la variedad **novagranatense**, la más rústica y versátil. El objetivo, obviamente, fue el medicinal. La cocaína, antes de iniciar su carrera como droga socializada clandestinizada tuvo, y tiene, aplicaciones terapéuticas.

Pero esta es ya otra historia, al margen de la que a nivel etnográfico analiza las culturas tradicionales y de la que a nivel sociológico describe las patologías de nuestra civilización.

1.3. Semiótica del coqueo: ceremonia, rito, técnica.

La coca no es solamente una planta sagrada en el área andina. Constituye una de las dimensiones de lo sagrado, o mejor, un vehículo para acceder al panteón de los dioses. En el zumo que destila del bolo, doblemente sometido a las reacciones químicas desencadenadas por el álcali que se adiciona en una cuidadosa operación de aliño y la propia saliva del coquero, navegan cuerpo adentro los entes ordenadores del mundo cuyos poderes atan y desatan las fuerzas que rigen los cuatro rumbos del Universo.

De tal modo el macrocosmos del espacio y del tiempo es convocado por el microcosmos operativo del mambeo. A lo sagrado se ingresa mediante el puente de lo profano: comunidad de los hombres, solidariamente organizada condujo al **muiska** de ayer (hombre verdadero) y al **runa** de hoy (hombre indígena) a la promoción del orden externo mediante la armonía interior del

grupo. Ello implica un rito operativo, una ceremonia social y una etiqueta jerárquica que se desenvuelven en derredor del coqueo.

Esta es la mitad apolínea de la sociabilidad indígena. La otra, la dionisíaca, fue desencadenada ayer por el consumo de chicha y hoy por el de cerveza y aguardiente. **Kosmos** y **Kaos** alternan de tal modo en el ritmo existencial de los **ayllu** o como quiera que se les llame a las comunidades indias integradas por hombres, mujeres y niños, viejos y jóvenes, mandatarios y subordinados. El coqueo representa la armonía, el entendimiento sapiencial, la claridad del espíritu. El trago inaugura la irrupción de la fiesta, el reino de las máscaras, la francachela de la borrachera. Ambos, alternadamente, son una copia y a la vez un modelo de las creaciones y destrucciones que rigen el pulso cíclico de los seres y las cosas, el vaivén eterno entre el Gran Nacimiento y la Gran Muerte de la vida y el mundo.

Runa y Misti: los valores del indígena y del hombre blanco.

Los hijos de la cultura de Occidente, centrada en la plenitud fáustica de la persona, ya hemos olvidado, y cuando aparece ante nosotros la desestimamos, la arcaica ligazón que vincula nuestra especie con la piedra, el animal y la planta. El **logos** ha sustituido al **mythos**. El razonamiento cartesiano, analítico y descendente, nos ha enajenado la ascendente y holística convocatoria que otrora nos hacía partícipes de la plenitud del Universo, encarnada por la vida y la pasión de los dioses. Desacralizados sin remedio por el dinamismo alienador de la ciudad, escenario de la querella social y el ajetreo político, consideramos que el orbe despersonalizado de la ciencia es más importante que el **Nosotros** de la convivencia y el **Yo** de la conciencia.

De ahí que la única técnica reconocida como válida sea la que manipula la materia y la energía para multiplicar el mundo de los

Urna de cerámica proveniente de una tumba peruana precolombina. Se advierte claramente en la mejilla del personaje representado el bolo del mambeo.

artefactos que interponen una valla entre la plenitud de la Naturaleza y la receptividad de nuestros sentidos. Al mismo tiempo, peritos en el manejo semántico de la Razón, estamos abiertos a las palabras o a los conceptos pero cerrados ante los paisajes y su persuasivo telurismo. Somos a la vez los creadores y los sirvientes de la teoría: trepamos por su escala de Jacob para arrebatarles a los ángeles cibernéticos las alas de la abstracción y desdeñamos la antigua fraternidad con los cuatro elementos celebrados por Empédocles como las tangibles vestiduras del cuerpo de las cosas. Y sobre todo, hemos cerrado a cal y canto la grieta abierta en el flanco de la vida cotidiana -al cabo ni tan opaca ni tan oprobiosa

si sabemos privilegiar la gracia del instante fugaz- que nos permitía evadirnos, con o sin alucinógenos, al reino de la imaginación, al familiar y a la vez siempre asombroso tiempo-espacio de las hierofanías.

Todo el anterior -¿y trasnochado?- discurso viene a cuento para que la entrada en el universo mágico y religioso de la coca, sólo accesible a los hombres que se sienten confirmados por la comunidad con otros hombres sintientes y creyentes resulte a mis coetáneos rioplatenses un modo de ser y de hacer, si no experimentable por lo menos comprensible. El latinoamericano descendiente de europeos que milita en la causa humanitaria de la redención del indígena andino, "pordebajeado" y "ninguneado" sistemáticamente a partir de la Conquista, lo considera solamente como un histórico objeto de explotaciones y sevicias. Esto es cierto, pero además, y sobre todo, este espécimen humano, tan desconocido aun en lo que atañe a sus escalas de valores vitales y existenciales -le metemos los nuestros por dentro y los recubrimos con una ruana- sobrevive, entre otras cosas, gracias a la asistencia de la **Mamita cuca**, la dispensadora de energía física y anímica, la salvadora de su identidad cultural. Inclusive el cocainómano contemporáneo comprometido con la heráldica del poder -pensemos en los **yuppies**- está desprovisto de la axiología sacral que le concede a los humildes coqueros de los Andes el privilegio de conversar con los dioses, técnicas y ceremonias milenarias mediante.

Coca y recreación del mundo.

Este tercer parágrafo del estudio del coqueo entre los indígenas andinos iba a ser dedicado, como lo había programado mentalmente a la antropología cultural de la **costumbre**. Para entrar en ese terreno, no obstante, es necesario desbrozar previamente el camino operativo que lleva hacia sus significados explícitos y sus alusiones implícitas. En efecto, el universo de los contenidos es impensable sin el de las formas. Opté, en consecuencia, por dedicar

un parágrafo preliminar al rito instrumental, a la ceremonia comunitaria y a la etiqueta jerárquica subyacentes en el acto de **mambear o chacchar**. Esta práctica del indígena andino singulariza al coquero que camina o trabaja solitariamente sierra adentro y a la vez concierne al grupo que celebra la ceremonia del **hallpay**, haciendo un alto en sus tareas para confirmar, y si es necesario, restaurar, la armonía entre el núcleo humano y el entorno que por ser natural -maizales y llamas, quiscos y cóndores, quebradas retumbantes y estrellas congeladas, paisajes minerales y nubes altísimas- es a la vez divino.

En la retaguardia de las ceremonias unipersonales y sociales se agazapan los símbolos. El acto de coquear concita dos principios genésicos: el femenino de la hoja y el masculino del álcali que se adiciona. Y detrás de ellos hay muchos otros venidos desde el fondo de la prehistoria, a partir de aquellas figulinas de arcilla que representan a coqueros extáticos, empuñando con ambas manos un falo gigantesco que, al cabo, termina por representar el Arbol del Centro, el Eje de la Vida. El consumo de hojas de coca concede vigor sexual. Supone un principio fecundador y renovador, una fuerza que insemina el vientre entero de la creación, periódicamente sujeta a la fatiga, la decadencia y el deceso. La coca contribuye a la gestación de nuevos hijos y nuevos mundos.

Dos alcaloides dinamógenos: la Cocaína y la Mateína.

Una vez tratadas en las haciendas las hojas de coca son llevadas a los mercados, donde se exhiben formando simétricos montones recubiertos, según una tácita convención ancestral, por verdes toldería. Allí, y en su carácter de artículo suntuario, las adquieren los coqueros, cuyo número se calcula entre cinco y seis millones de adictos. El coqueo es cosa viril; la mujer está generalmente excluida del **mambeo** como práctica a tiempo completo, aunque en algunas comarcas interviene en la ceremonia del **hallpay**, la cual, como se verá, tiene un sentido tal de afirmación y armonía

comunitaria que no puede dejar afuera ningún miembro de la gran familia indígena, mancomunada con el espacio terrestre que la rodea y el tiempo que la vincula con los ancestros.

Además de estar reservado fundamentalmente al hombre el coqueo es la práctica que le da el tono preciso a todos los actos de la vida. **Mores** o costumbres son para nosotros aquellas conductas sociales consagradas por la tradición y el continuo ejercicio de las mismas: **usus inveteratus et opinio necesitatis,** como decían los romanos. En el mundo andino **la costumbre** por antonomasia es el coqueo. Así se le llama, sin más: la costumbre. El conjunto de las otras pautas culturales está sobreentendido en el acto de coquear, es decir, de ser, de vivir y convivir entre los **runa**, los hombres de la tierra. La costumbre es, en sí y por sí, el cuerpo entero de costumbres, el código de etiqueta, la síntesis de los ritos, el vínculo inmemorial entre las criaturas sujetas al dolor y a la muerte y las entidades espirituales que están más allá de las contingencias y los límites humanos.

En el Río de la Plata se tiene una idea muy vaga acerca de las técnicas que caracterizan el rito del coqueo, por otra parte tan semejante en lo que tiene que ver con la estricta maniobra operativa al mentado arte de cebar el mate. Bombilla y poro significaban para el indígena guaraní un ayuntamiento sagrado, del cual se ha perdido la memoria. Hemos conservado la cáscara pero olvidamos la carnadura del rito. Sólo nos preocupan las reglas previas, cosa de conocedores pero no ya de hechiceros, mediante las cuales se "cura" la calabacilla cimarrona, se introduce la yerba en el oloroso vientre de la "galleta" o del poporo, se hace hinchar la carga con una administración sabia del agua a distintas temperaturas y en distintos momentos, se implanta la bombilla -toda una pericia- y luego se le ceba con prolijidad y esmero, para que el copete ciña su golilla de espuma en derredor del fino cuello de metal y el sabor crezca desde adentro como un regalo a la baquía. Al igual que el indígena a su **cuquita** nosotros los rioplatenses nos hemos aficio-

nado a otro alcaloide, la mateína, y acá ninguno peca o delinque por su adición al mateo. Al contrario, se loa el uso socializante del mate, se le describe como una forma recursiva de luchar contra la entropía, se le considera como un complejo cultural no exento, en ciertos círculos, de connotación política y, por añadidura, se despliega toda una teoría literaria y aun metafísica para encomiarlo como un rasgo sobresaliente de nuestra identidad cultural.

En cambio al pobre indio cordillerano se le enrostra su "degeneración" racial, su haraganería derivada del **mambeo** y su cretinismo - es la carencia de sales minerales en la alimentación y no el consumo de coca lo que fabrica ímbéciles y cotudos- al tiempo que se quiere acabar con sus sembrados y su diaria comunión con el mundo circundante en nombre de la lucha contra el cocainismo, vicio de la civilización del desperdicio y no de la tradición sagrada del coqueo. Es en los mercados de la drogadicción estadounidense y europea donde se debe perseguir y penalizar a los traficantes caseros y a sus encubridores políticos en vez de pedir -y practicar, **napalm** mediante- la destrucción de los cocales que el índígena andino siembra y cosecha ayudado por los mismos dioses para sacrificar luego sus primicias a la misericordia y omnipotencia de aquellos.

Las técnicas del mambeo.

El coqueo se practica dentro de un marco de ritos muy precisos. La terminología de los ingredientes e instrumentos auxiliares varía según los idiomas indígenas utilizados: en quechua se le llama **chacchar** o **picchar**, en aymára **acullicar** y en macro-chibcha **mambear**.

Estas denominaciones no se refieren a la succión del bolo de hojas que, acomodado entre la mucosa interior de la mejilla y los premolares, forma una típica protuberancia en el rostro del indio, sino al proceso de preparación y mezcla de los dos ingredientes que

darán lugar a la extracción oral del alcaloide. Dichos materiales son por un lado las hojas que se introducen parsimoniosamente en la boca, arrollándolas y acondicionándolas con la lengua, sin masticarlas, como comunmente se cree, y por el otro una sustancia alcalina de muy diversa naturaleza.

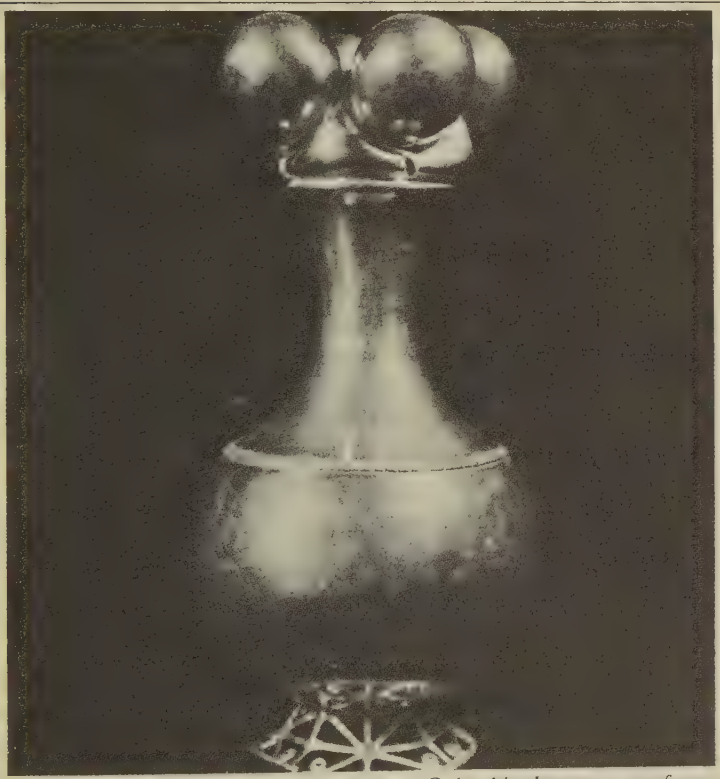
La ceremonia del **mambeo** (simplifico el nomenclátor utilizando la denominación colombiana) está emparentada con las que se practican en derredor del té en Japón, de la hoja del betel en Indonesia -que con la sustancia alcalina agregada forma el **buyo**, semejante al **mambe**- y del mate en la cultura guaranítica de la cual los aficionados criollos al **ilex paraquariensis** han heredado algunas pautas, amén de haberles agregado otras. Las maniobras rituales tienen que ver con los posteriores efectos energo y psicotónicos, atribuidos a la intervención de potencias superhumanas. De ahí el cuidadoso proceso, regido por la tradición y sometido a reglas que la comunidad enseña a quienes de tal modo apelan a las entidades sagradas subyacentes en el mundo vegetal y mineral.

El contenido de la chuspa, o el hemisferio femenino.

Las hojas de coca están depositadas en un receptáculo especial y las substancias alcalinas en otro. El recipiente que contiene las hojas de coca frescas, elásticas, olorosas, recién adquiridas en el mercado -a los siete meses la hoja pierde todas sus propidades- está tejido con lana o fabricado con un cuero suave y flexible. Este bolso, que se denomina **huallqui**, **estalla**, **shuti** o **chuspa**, según las comarcas, tiene vivos colores y flecos abundantes. La connotación sexual es clara: **chuspa** en quechua, en sentido lato, significa a la vez bolsa y sexo femenino, aunque yo sospecho que en este caso el significado último apunta a la matriz y no a la vagina o a la vulva.

En cada bolso se cargan entre 150 y 200 gramos de hoja,

elegidas de antemano por su calidad y apresto. El coquero saca una por una de la chuspa y con una delicadeza de la cual parecerían estar privados aquellos toscos dedos, curtidos por siete oficios, les corta los duros pecíolos. Mientras cumple con esta operación las acaricia con reverencia y ternura, y, antes de introducirlas en la boca, las coloca entre ambas manos, cerrándolas luego en actitud de plegaria. Así guardadas efectúa una invocación mántica, de transparente estructura sincrética: "Santa María, **mamita cuquita**, avísame...". De tal modo le pregunta a la Santísima Virgen y a la **Mama Coca**, que al cabo son lo mismo, acerca de lo que le podrá



Poporo de Oro de la cultura Quimbaya, Colombia. Las cuatro esferas tienen connotación sexual: son testículos.

suceder en un futuro inmediato, y de paso, está sobreentendido, conjura los peligros del camino, del trabajo, de la vida en torno.

Luego abre las manos y según la disposición de las hojas en las palmas lee lo que allí está dicho. En ocasiones se anuncia en voz alta lo expresado por las hojas, aunque la mayoría de las veces se calla y se procede de inmediato a la introducción de aquellas a la boca, una por una, o en montoncitos de dos o tres. Las hojas, como ya aclaré, no se mascan. Cada una de ellas es sometida a un delicado mordisqueo y de inmediato son empujadas por la lengua, bien empapada por la saliva, al bolo que será tratado de inmediato para darle gusto y para que se produzca la reacción química a raíz de la cual es liberada la cocaína y transformada en ecognina por acción del álcali contenido en una sustancia llamada **llipta**, **yista**, **llucta** o **toccra**.

El Contenido del poporo, o hemisferio masculino.

Una segunda operación se realiza con los ingredientes de origen animal, vegetal o mineral que desde muy temprano - veinticinco siglos atrás- los indígenas utilizaron para obtener el casamiento entre el principio macho y el principio hembra, lo cual engendra a su vez los efectos fisiológicos y psíquicos del **mambeo**.

Los procedimientos para obtener la sustancia alcalina son múltiples y a veces muy complejos y refinados. En la Sierra Nevada de Santa Marta, por ejemplo, se utilizan conchas de moluscos marinos o terrestres calcinadas y molidas. En Nariño y el Cauca, estoy hablando de Colombia, mi otra patria, se calcina la piedra caliza y una vez apaciguada la agresividad de la cal viva se disuelve el mineral obtenido en agua de panela (la panela proviene del azúcar de caña y es semejante a la **rapadura** brasileña). Al líquido así obtenido se le adicionan ají bien machacado y cenizas hasta que adquiere consistencia pastosa.

Cuando se enfría y endurece esta sustancia se la troza y los pequeños bloques, envueltos en hojas de plátano (bananos), son enterrados para que la madre tierra sazone el gusto de la **yista** y le transfiera sus propiedades mágicas. En su momento estos bloques serán trozados más finamente y guardados en otro recipiente al que me referiré luego. En otros lugares se utilizan las cenizas de la chilca, de algunas cactáceas y, sobre todo, de la quinoa, el cereal andino de mayor potencia alimenticia de cuantos se conocen. En este caso, como sucede en ciertas comarcas del Perú, se adiciona a las cenizas agua y a veces el orín brotado de un pene -el simbolismo es obvio- para fabricar una galleta que se pone a secar al sol hasta que endurece. Finalmente, cuando no hay otros materiales a mano, se utilizan huesos molidos, marlos de choclos o madera del tronco de la coca previamente tratados y pulverizados, y los indios **campa** de la **montaña** peruana (repito que la **montaña** es el piedemonte andino que se abre a la cuenca amazónica, recubierta por la **hylea**) mezclan las hojas de coca con las cortezas de ciertas lianas, lo cual da origen a un narcótico muy potente.

En otras partes se prepara la **yista** con cenizas de **jume** y **cachiyuyo**, a las cuales se las amasa con papas hervidas para obtener un puré grisáceo al que se le adiciona sal, como si fuera una comida. Y Amazonia adentro, donde las hojas de coca se desecan al calor del fuego hasta que se trizan y pulverizan, mediante un proceso herético que espantaría a los indios cordilleranos pues de tal modo se asesina a la **Mamita Cuquita**, se les agrega **niopó**, un alucinógeno de los bravos, o tabaco, cuya nicotina, otro alcaloide violentísimo, al mezclarse con algunos de los otros catorce de la coca acimarronada produce efectos psíquicos y fisiológicos distintos a los operados en el área andina.

Sea cual fuere el procedimiento para obtener esta materia alcalina, la misma va guardada en otro recipiente y da lugar a un complejo ceremonial con claras alusiones sexuales.

Dicho recipiente recibe distintos nombres y está fabricado con muy diversos materiales. En quechua se le denomina **ishkupuru**, es decir, **puru** -en nuestro Río de la Plata se dice poro y la voz llegó con los carreteros que en el siglo XVIII iban al Alto Perú- o mate para guardar el **ishku**, o sea la cal. En algunos casos se trata propiamente de un mate, la vulgar calabacilla que nosotros por demás conocemos. En Colombia, variando apenas el vocablo, se dice **poporo**. Los testimonios arqueológicos enseñan ejemplares hechos de oro, como los bellísimos **poporos** precolombinos de origen quimbaya coronados por cuatro simétricos y turgentes testículos estilizados, prueba del vigor sexual allí escondido. Antiguas piezas ecuatorianas de las culturas de Carchi y Esmeraldas muestran **poporos** de cerámica, algunos con un mango figurando un pene. Otros son recipientes abiertos, y por lo tanto no portátiles, utilizados sin duda en las ceremonias del **mambeo** en común, llevado a cabo por un grupo de coqueros sedentes dispuestos en círculos alrededor de la **llipta**, como hoy sucede con el **hallpay** o **chacchapaya**.

Una vez formado el bolo en la boca el indígena le adiciona de a poco la **llipta**, paladeando y succionando cada vez, hasta que el **mambe** adquiere la consistencia y el gusto requeridos. Para ello utiliza un chupadero, una pieza delgada que se introduce en el **poporo** luego de haber humedecido el extremo con saliva. Se trata de la **shipina** o **shipiro**, llamado también calero o caleador, que puede ser de madera, o de hueso de pata de garza o de jaguar. Esta operación es también de clara connotación sexual. El chupadero simboliza el pene y los **kogi** de la Sierra Nevada de Santa Marta afirman que su introducción en el estrecho orificio del poporo representa el coito.

Se calcula que un coquero andino consume entre 20 y 100 gramos diarios de hojas secas. Cada mambeo dura unas dos horas. Al cabo de ese tiempo ya el bolo se ha convertido en una desvaída sustancia estopajosa y debe ser renovado. Si el indio lleva una

El manbeador era - y es - considerado como dotado de inextinguible potencia viril.
Figurillas de arcilla de la cultura Carchi, Ecuador.
(Museo Arqueológico del Banco Central, Quito)

escasa provisión de hojas puede agregar algunas pocas más y acompañarlas con una pizca de cal o ceniza. Eso se llama en ciertas zonas de los Andes **yapar** el **acullico**. Pero cuando están definitivamente agotados el contenido energético y el sabor del **mambe**, hay que deshacerse del mismo. No se escupe, no se arroja a cualquier parte. Se extrae suavemente de la boca y se le deposita en un lugar donde no pueda ser hollado. Es un don de los dioses que ahora se con-

vierte en una exhausta ofrenda a los mismos y como tal debe ser tratada.

En el próximo parágrafo trataré acerca de la química de la coca y sus efectos dinamógenos, anoréxicos y psiquedélicos. Ahora quiero terminar, para no extenderme demasiado, citando la ceremonia del coqueo comunitario, sujeto a rígidas normas, dado que constituye un bello ceremonial de confraternidad horizontal y democrática entre los hombres y de vinculación vertical del género humano con los poderes sobrehumanos. En definitiva, el cosmos se ordena si hay orden en la comunidad. Recordemos que **Kosmos**, entre los griegos era armonía, claridad, belleza. Brotaba de la proyección de la estructura organizada de la **polis** a la plenitud uránica del cielo estrellado y también al cuerpo sintiente y animado de la **Gea**.

El principio del orden en la humanidad indígena andina que coquea para que las cosas sigan como están y haya equilibrio en el universo se halla encarnado en el **hallpay**. Este es un término quechua pero su sentido se extiende por igual a todas las comunidades andinas que **acullican**, **chacchan** o **mambean** coca desde Colombia al noroeste de la Argentina, saltando por encima de la vértebra rota del Ecuador, país que por carecer de coqueros no por ello su población indígena deja de padecer hambre y miseria.

La ceremonia solemne de la Chacchapada.

Los principios macho-hembra que se definen en la pareja **chuspa-coca** y **poporo llipta**, evidentes en el mambeo unipersonal, se neutralizan durante la ceremonia de la **chacchapada**, llamada en otras comarcas **halpay** o **halmay**. Las oposiciones semióticamente significantes (hombre-mujer, viejo-joven, jefe-subordinado) se subsumen en la unidad primaria y arquetípica de la comunidad de mambeadores. Así como en el idioma chino al chamán se le denomina **yin-yang** pues es la conciliación de los

contrarios, la **chacchapada** de los indígenas andinos, reunidos por la hermandad del coqueo, generadora del sentido fraternal del nosotros que se refuerza con la euforia y la gracia de comulgar juntos al pie de las divinidades locales (los dioses pagos dirían los romanos), supone también una especie de ejercicio chamánico colectivo. En un estado especial de espíritu los mambeadores vuelan hacia el futuro, preguntan por lo que vendrá en el trajín de los trabajos y los días, ordenan sus tareas, delinean sus proyectos societarios -las **mingas** por ejemplo- y en todo momento experimentan muy vivamente su vinculación colectiva con los paisajes humanizados, los ancestros y los poderes del más allá. Todo ello se dibuja sobre una estameña de rígida etiqueta, de ceremonias secuenciales, de ritos específicos. El centro de toda esta actividad anímica, que se establece durante las pausas del trabajo varias veces por día, se halla el consumo de hojas de coca. Se trata, en definitiva, de la fundación cotidiana del Cosmos y de su necesaria lubricación mediante el buen funcionamiento de la comunidad. Ya no conviene, por razones metodológicas, describir la ceremonia propiamente dicha ni interpretar sus resonancias profundas sobre la solidaridad de las relaciones humanas y la eticidad de la cultura. Con su descripción e interpretación iniciaré el próximo capítulo que entonces sí se denominará **Soma, Psiquis, Cosmos**. Anticipo que cambiaré la perspectiva factorial, hasta ahora utilizada comúnmente, por una consideración de campo, sistémica u holística, del cocaísmo, centrando el objeto en la comunidad como un todo y no ya en la subjetividad o ideologización del investigador que propone una atomística individuación de lo investigado. Se trata de la metodología democéntrica, que estudia dramáticamente, y no solo científicamente, a la comunidad como un todo. De tal forma se reemplaza con grandes ventajas a la metodología reduccionista, que clava a los objetos estudiados en un cartón, como insectos disecados con su respectiva etiqueta, en vez de integrarlos en su carácter de coherentes grupos humanos al medio natural, al paisaje materno, al marco sociocultural,a la raíz histórica de la comunidad a la dialéctica -dominado o, más específicamente,

colonizador-colonizado. Sólo así será posible, partiendo del todo, entender a la parte y a sus relaciones sociales, que no son tan sólo de producción pues las hay también de gratificación, con las otras partes. Si no se obra de tal modo estamos condenados a ignorar o trastocar las reglas de juego que rigen al universo valorativo y simbólico del indígena andino en particular y del americano en general.

1.4. Soma, Psiquis, Cosmos.

El indio andino coquea porque así afirma su identidad de hijo y a la vez dueño de la tiera que el español le arrebatara ayer y el terrateniente criollo le retacea hoy. Ser indio es ser coquero; mambeando, acullicando, chacchando, que todo es la misma cosa, se desafía silenciosa y obstinadamente a los señores contemporáneos descendientes de los antiguos encomenderos y los aún más viejos conquistadores. Los efectos energéticos y psicotónicos que se desencadenan en el cuerpo y en la mente del coquero; el uso medicinal, mágico y mántico de la coca; su utilización económica en el vaivén de las recíprocas prestaciones sociales, es decir, todos los factores aislados, pierden importancia ante el holismo cultural del sistema.

El coqueo es un asunto heráldico, iniciático y ritual a la vez.

Confirma el ceremonial del **Nosotros**. Califica y adscribe a la formalidad de la etiqueta las escalas del **status** y los rangos del prestigio. Define y confirma los valores de la comunidad, integra jerárquicamente los indígenas a la misma, relaciona al hombre lugareño con los dioses locales y le concede sentido al espacio y continuidad sagrada al tiempo, ámbito de las divinidades que cíclicamente construyen y destruyen al mundo. En tal sentido el antropólogo peruano Javier Zorrilla ha dicho que **chaccharla** significa "ingresar y experimentar, exterior e interiormente, el espacio-tiempo mítico y primordial de los dioses, los héroes culturales y los antepasados. La coca sacraliza el presente."

Esto debe quedar claro. No hay un viaje a la Otra Realidad cuando se consume coca en la rueda del **hallpay** o la **chacchapada**. Hay, sí, reencuentro con la única realidad posible, o sea la que junta en un solo haz la comunidad humana, el paisaje materno y el milenario cabildo de las potencias sobrehumanas.

En este parágrafo, el cuarto del estudio dedicado a la tecnología, antropología, hierología y ontología del coqueo andino, procuraré demostrar que sin el marco social, el entorno cultural y la sinergia mágico-religiosa que le dan sentido, que le agregan pompa a la circunstancia, el acto de **mambear** se disolvería en las aguas de una trivialidad folclórica sin consecuencias.

El orden y el decoro del cosmos.

La ceremonia peruana del **hallpay** o la **chacchapada**, nombrada pero no descripta ni interpretada en el anterior parágrafo, se repite con otros nombres a lo largo de los Andes, desde los altos miradores donde medran los arhuacos de La Sierra Nevada de Santa Marta, regidos por la figura político-religiosa del **mama**, hasta los distintos grupos indígenas de Bolivia y el noroeste argentino, el desolado escenario de **La Deuda Interna**, un filme que mostró a los urbícolas portuarios la vida y pasión de los

actuales y deculturados indios puneños.

Desde el punto de vista semántico el **hallpay** nomina el acto socio-religioso mientras la **chacchapada** se refiere a los aspectos rituales de la preparación del bolo y su **chaccheo** colectivo. Son las dos caras de una misma moneda ceremonial: confirman la armonía del mundo mediante el buen funcionamiento de la comunidad y la serena afirmación de la persona humana, corroborada por la presencia coloquial de sus semejantes. No hay transacción posible con el ambiente -entendiendo por tal el sistema de los medios naturales, sociales y técnicos- sin los recíprocos interlocutores del grupo, y la única vía posible para que hombre, circunstancia y circundancia formen un todo significativo, es la proporcionada por la práctica conjunta del coqueo.

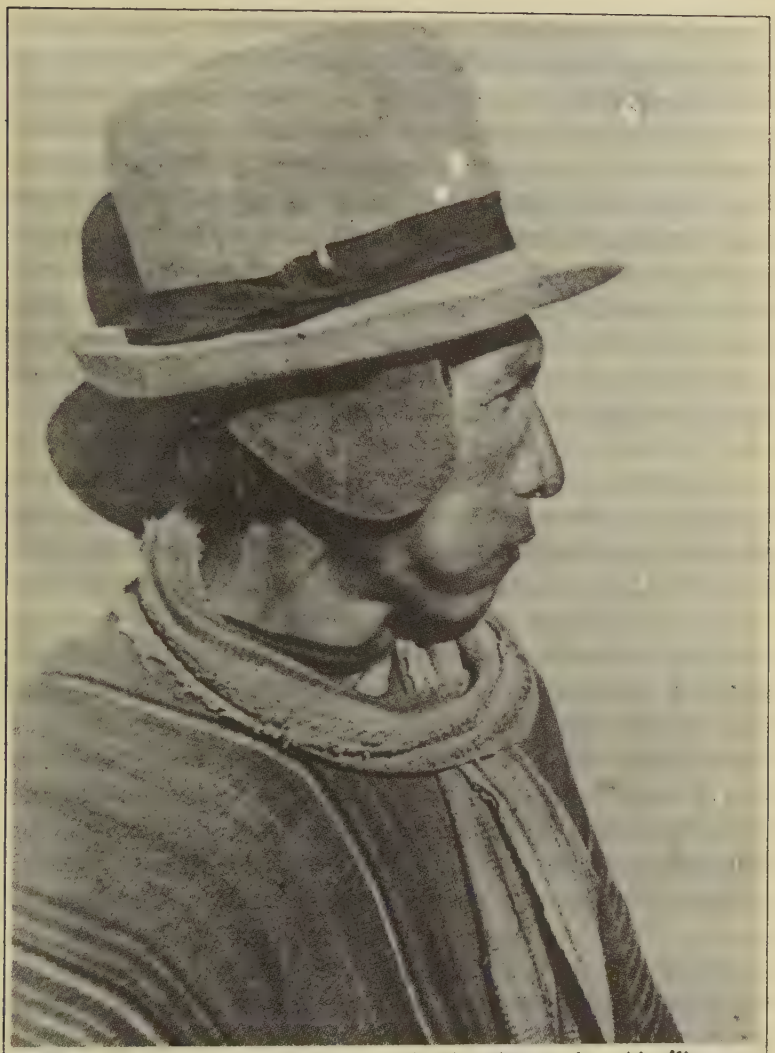
El coqueo colectivo se efectúa varias veces durante la jornada: dos veces por la mañana y dos o tres por la tarde. El grupo dedicado al trabajo agrícola o al cuidado de los auquénidos nativos y los ovinos traídos por el colonizador, compuesto por mayores y niños, por hombres y mujeres, por jefes de la comunidad y por comuneros, procura hacer periódicos altos en sus tareas para sentarse en círculo y coquear. El sentido de la **ímproba labor vincit**, postulado por la cultura occidental y cristiana, no funciona con los **runas**, esto es, los indígenas que hablan quechua. Trabajo y descanso se alternan. Por eso los de afuera, los que no entienden el significado sacral del ir y venir entre el trabajo y el descanso, dicen que el indio es sobón, haragán, inconsecuente. No comprenden que se trabaja para alimentar el cuerpo y se coquea para reforzar los vínculos entre los hombres y, a la vez, entregar esta afirmación solidaria del espíritu grupal a la complacencia de las entidades que vigilan la buena marcha de la naturaleza y de las sociedades humanas. Trabajo y ocio ritual se alternan para que la vida tenga equilibrio y sentido, para confirmar la fraternidad entre la humanidad y el cosmos, cuyo destino conjunto es el de subir y descender interminablemente las cuestas de sus períodos orgánicos y sus

Hojas de coca en el mercado de Yunyugo, Perú (Foto E. Hosman)

períodos críticos.

Hallpakusunchis.

Vayamos ahora al rito, a la ceremonia y a la etiqueta del coqueo en comunidad. Los hombres extraen tres hojas de coca de su **chuspa** y lo mismo hacen las mujeres de su **unkuna** -no olvidemos la connotación sexual del nombre del recipiente- y las juntan cui-



***El acullico** de coca mezclada con ceniza de quinua endurecida -llipta- abulta la mejilla de este indígena de Sicuani, Perú. (Foto E. Hosman)*

dadosamente por sus pecíolos, encimándolas. Esa operación debe ser practicada con los dedos pulgar e índice. El **K'intu**, que así se

llama el montoncito, es una ofrenda a los dioses, y su nombre quizá deriva del quinto que otrora la mano larga de la Corona impusiera a la extracción del oro y la plata. He aquí uno de los penumbrosos rincones de la aculturación lingüística: el indio aclimató tempranamente múltiples voces del español y los colonizadores y sus descendientes hicieron lo mismo con las voces indígenas. Los rioplatenses, por ejemplo, al parecer tan lejanos del área cultural andina, manejamos términos quechuas como si fueran nuestros: zapallo, cachucha, changa, cucha, pucho, cuzco, cancha, poncho, chuza, chumbo, quincha, tranca, sucucho, tiento, payana, ñato, pilcha, marlo, lechiguana, chicote, yapa, cachila, achura, coyunda, son algunos pocos ejemplos de un caudaloso préstamo lingüístico.

Volviendo al coqueo en común -siempre las digresiones nos obligan al eterno retorno, propio de los dioses distraídos y los hombres puntillosos-, digamos que el **cocakintus**, antes de introducirse en la boca, es tratado de especial manera. No se trata ya del coquero solitario que pone las hojas entre las manos y luego las abre para leer en ellas el inmediato destino. Esta ceremonia social es religiosa y no mántica. La religión humilla a las criaturas al pie del panteón divino; la mántica, mediante signos y anticipos debidamente interpretados, anuncia lo que vendrá. El hado, el **fatum**, es más potente aún que la voluntad de las divinidades. Está por sobre la esperanza de los hombres y el poder de los dioses. Significa, al estilo del **moiras** griego, lo inevitable, lo que está escrito en el libro de la fatalidad y gobierna el flujo de las cosas.

El mecanismo ritual del coqueo colectivo es, como se indicó, de carácter religioso: el **runa** sopla el pequeño haz de hojas, colocado reverentemente ante sus labios e invoca a los dioses pagos, a las divinidades locales. Esto se denomina hacer **pukuy**, es decir, soplar la coca. "Hacia mí soplarás tu **K'intus**" dice y repite la voz de la Pachamama desde la profundidad de los milenios. Quin inicia la ceremonia, es decir el maestro, el guía, el rucu (viejo), el **apu** (jefe), como sucede a lo largo del gran anillo de rituales dirigidos

por especialistas en lo sagrado que cierne al planeta, hace **pukuy** con su **cocakintus** y lo introduce en su boca. Antes de agregarle la **llipta** para someter el bolo a la acción alcalina que desprenderá los alcaloides -el nombre de estos etimológica y químicamente diciente, por cierto- le ofrece a quien lo sigue en rango jerárquico un **cocakintus** a la voz de "gustemos unidos de la coca" (**hallpakusunchis**). Este interlocutor ritual, complacido, acepta el don y se lo ofrece a otro miembro del grupo, y así se hace la ronda, sirviéndose primero a los jefes comunales o familiares allí presentes. Se sigue luego con los viejos sabios y, por orden jerárquico, se continúa con los hombres, las mujeres y los niños. La reciprocidad ata los lazos grupales con un vínculo divino. La coca ofrecida y aceptada de este modo equivale a la **t'anta**, o sea la hostia cristiana. **Chacchar** es comulgar con Dios. La similitud con nuestra liturgía es transparente y pone de manifiesto, por añadidura, los isomorfismos que atraviesan, como un hilo a las cuentas de un collar, el cuerpo místico de las religiones.

Cuando se generaliza el **chaccheo**, que se cumple según un sosegado ritmo de succiones llevadas a cabo sin pausa y sin prisa, la paz y la bienandanza descienden sobre el humilde círculo de indios. Se sienten consustanciados entre sí y con el entorno. La energía de la coca los hace fuertes, los hermana y alienta. Enjuga los viejos dolores, concede ánimos para seguir desafiando los elementos de un medio natural abusivo, desmesurado, y las aún más caprichosas y terribles inclemencias del medio civil y militar que los agobia: propietarios arrogantes, gamonales despiadados, autoridades despóticas, comerciantes inicuos. Por el coqueo se sienten integrados a un círculo espiritual invencible, defendidos por el arrecife de la mutua filantropía, protegidos por los antepasados, resguardados por la salvífica valla de los antiguos entes sobrenaturales.

Cuando se hace **pukuy** en la ronda de la **chacchapada** cada indio practica dos tipos de operaciones. Por un lado están las

ceremonias intragrupales definidas por el intercambio de frases de invitación y de reconocimiento al tiempo de ofrecer y aceptar los **K'intus**. Por el otro aparecen las sucesivas invocaciones rituales, según un orden espacial concéntrico, a la Madre Tierra que se halla bajo sus pies, a los cerros guardianes del contorno, a los imponentes nevados de la lejanía que coronan, como altas y congeladas espumas, el oleaje inmóvil de la cordillera. Allí, en medio de esos hitos familiares, ordenadores de los cuatro rumbos -no olvidar la tetrapartición del mundo que otrora nominara a las provincias del Tiahuantinsuyu-, concediéndole sentido al espacio y calidad temporal a la duración de los viajes, gira solemnemente la ronda de unos dioses consustanciados con la propia tierra: lo telúrico y lo sagrado son una misma cosa. La **Pachatira Mama**, principio femenino de todo cuanto se toca, se mira, se huele y se oye en el mundo circundante, diosa omnipresente y a la vez invisible, está acompañada por las deidades masculinas de los cerros cercanos (**tirakuna**). En ese contorno viven para siempre los **Machu**, los antepasados que corroboran y aseguran la permanencia del **ayllu**, la comunidad viva de los hombres. Y envolviendo esa continuidad de muertos y vivientes, oficiando de ojos y manos de la **Pachamama**, deliberan los **runamichiq**, los conductores y guardianes de los hombres. Ellos conforman el ordenado ejército de **apus**, los genios tutelares que regulan los meteoros atmosféricos, que velan por la alimentación de los animales, que mantienen la buena salud de los **runa**. El **hallpay** pone en marcha varias veces al día este imprescindible contrapunto entre las realidades terrenales y los espíritus protectores. Pero también acompasa los ritmos de la corta duración, como diría Braudel, los cuales aseguran las constantes de la larga duración. Coquear entre faena y faena, detener el trabajo productivo y planear durante el breve ocio, colmado de afectividad y unción, el trabajo que vendrá, equivale a condcederle dirección al tiempo, haciendo volar su flecha con el arco del **hallpay**. Ese pequeño tiempo del trabajo-descanso confirma el gran tiempo de las creaciones, destrucciones y regeneraciones del incansable devenir cíclico del cosmos y la vida. Los mundos se suceden y se

excluyen. La llegada de los siempre rememorados Incas inauguró uno, flamante y dadivoso, enterrando en sus tinieblas al mundo anterior forjado por **Machus**, el genio de la oscuridad informe, limbo de lo humano y antesala del caos primordial. Los **misti** llegaron luego y sepultaron el mundo de los incas. Los ciclos clausurados se van a las profundidades de la tierra. No mueren del todo. El soterrado latido de su antiguo esplendor se percibe aún en la superficie. Y es por medio del coqueo que los hombres pueden evocarlos, desplegarlos ante la imaginación y rendirles su reverencia.

A la vera de este desfile alterno de contornos familiares y entidades trascendentes, el **hallpay** sirve de vehículo a las invocaciones sanchopancescas del campesino: que llueva pronto, que el **sara muruchu** (el maíz duro, y de ahí la dureza, una de las cualidades de los morochos del orbe indoamericano) no se apeste, que la parición de las llamas y las ovejas sea buena, que haya salud y comida en el **ayllu**. El **ayllu**, la comunidad humana, está íntimamente vinculado con el paisaje terrestre y los **tirakuna** que lo habitan. Coquear en conjunto significa rogar por la prosperidad material del grupo familiar y vecinal, confirmar las buenas relaciones con las divinidades mayores y menores. Eso proporciona contentamiento, concede confianza en la fortaleza moral del **ayllu** y en la íntima afirmación de uno mismo, solamente posible si existe un piso humano que la sostenga y un techo divino que la proteja.

Esta sorprendente complejidad del coqueo, que copia la del alma indígena, sólo se puede atrapar por dentro. Visto desde la orilla de los dominadores y sus laderos, el indio aparece como un ser desconfiado, silencioso, huidizo. Sus rasgos de elusiva malicia, trasunto de las actitudes defensivas que lo ponen a salvo de la lógica y la ética del blanco señorial y del mestizo ambiguo, desaparecen cuando se le contempla desde adentro del grupo. Entonces es confidente, conversador, bromista, abierto, risueño.

Su rostro se anima, sus ademanes se desenvaran. Participa alegre y comedidamente en la tarea comunal, asiste al semejante, despliega un brillante repertorio de buenos modales. Se transforma, de hosco y distante como parecía, en un hombre integral e integrado, solícito con la naturaleza circundante, ducho y franco en el manejo de la camaradería con sus verdaderos prójimos, los **runa**. Con ellos y por ellos trabaja, ama, llora, ríe y coquea intermitentemente, mientras la vida pasa y las montañas, guardianas de las cosas y los seres vivientes, permanecen en sus puestos y persisten en su maciza e inmemorial presencia, negación telúrica del minuto fugaz.

Medicina y mántica de la Mama Coca.

A partir de este armónico sistema de prestaciones humanas y relaciones de la comunidad indígena con el espíritu de los antepasados y las divinidades protectoras, los usos complementarios y vicarios de la coca se explican sin dificultad. La coca sirve para predecir el porvenir. Los chamanes o **yatiris** y los curanderos, cuyas funciones son intercambiables, utilizan las hojas de la coca para revelar hechos del pasado y anticipar lo que vendrá. Este tipo de manipulaciones con hojas que contienen alcaloides es practicado en muchas culturas. La "lectura" del destino mediante la disposición de las hojas de té en la taza, propia de los japoneses, responde a dicho principio.

En el caso de la adivinación andina el especialista coloca las hojas en una pieza cuadrangular de lana tejida y vivamente coloreada que en aymára se denomina **cocatari** y en quechua **unkuna**. Pliega y mueve la pieza, y cuando la abre descubre, según la disposición de las hojas con respecto a un punto clave y la configuración de aquellas, lo que la suerte reserva al consultante. Las hojas quebradas o arrugadas significan desgracias; las trizadas y sin color, enfermedades; las aguzadas, viajes; las muy verdes y brillantes, nacimientos. Del mismo modo se especifica la enferme-

dad que aqueja al consultante. Debe entenderse que la manipulación está entretejida por un diálogo entre el **yatiri** y el interesado: el chamán-curandero atisba el rostro del consultante, interpreta las medias palabras, rumbea por el lado de sus deseos y sus temores.

La coca es el telón de fondo sobre el cual el ojo clínico del mántico, mitad empiria y mitad profecía, descubre al cabo las raíces de la pregunta, o aconseja abstenciones y actividades según lo traslucido por las ansiedades o reticencias del cliente. Más que en las hojas lee en las almas o los cuerpos, y no de otro modo procedieron los chamanes de Delfos o las Sibilas clásicas. En el tono de la pregunta, en el continente del demandante, en la propia información obtenida por el chamán, se abre paso el tenor de la respuesta, hojitas de la Mama Coca mediante. La interrelación dialéctica entre quien maneja la mántica y quien interroga a los hados es muy antigua en el mundo andino. El médico o **collasiri** de la zona aymára de Tihuanacu, que colinda con el **paco** o mago y con el **yatiri** o chamán, utiliza la coca en todas sus operaciones. El coquero singular, íngrimo y solo en su intimidad poblada por muchas dudas y algunas certidumbres, también recurre a las hojas para adivinar lo que le deparan el espacio y el tiempo generados a lo largo del camino que se hace espaciosidad al recorrerlo y la marcha, que se convierte en temporalidad al efectuarla.

Del mismo modo la coca es medicina, panacea, salutífero don de los dioses. Garcilaso de la Vega, mestizo hispanizado, contaba que los médicos incaicos usaban de ella "hecha polvo para atajar y aplicar la hinchazón y las llagas; para fortalecer los huesos quebrados; para sacar el frío del cuerpo o para impedir que entre; para sanar las llagas podridas, llenas de gusanos" (13). Bernabé Cobo afirma por su parte que "mascada de ordinario, aparta de los dientes toda corrupción y neguijón, y los emblanquea, aprieta y conforta" (14). Hipólito Ruiz, un siglo después, advierte que la coca es diurética, antineurálgica y el mejor remedio para la gota (15). Hipólito Unanúe, además de elogiar sus propiedades dinamóge-

nas, a las que me referiré luego, la recomendaba a los europeos para rejuvenecer a los ancianos (16). Paolo Mantegaza la señala a sus colegas del Viejo Mundo para su utilización en el tratamiento de la histeria y la erradicación de la melancolía (17).

Al margen de las menciones y recomendaciones de estos conocidos personajes, provenientes de otro ámbito cultural que el indígena, el uso curativo de la coca como medicina tradicional tiene una latitud inmensa. Por donde quiera que vaya el viajero atento, a pie o jinete de un burro, pues quien viaja en automóvil o en ferrocarril ve postales y no paisajes humanizados, se encontrará con viejecitos diestros en la correcta administración de múltiples remedios líquidos, sólidos y pastosos hechos a partir de la coca.

Las heridas se curan con tintura de coca; la infusión suave es buena para el enfriamiento y la muy cargada corta la diarrea; las cataplasmas de hojas de coca mojadas con agua alivian el reumatismo y las de hojas mascadas, a las que se suma cal y alcohol, sirven para aplacar los desgarramientos y luxaciones. Y tras de estos usos vienen los destinados a curar las úlceras estomacales, a terminar con el dolor de muelas, a cortar la acidez de las digestiones, a coagular la sangre, a vencer la impotencia sexual masculina. De la medicina se pasa a la magia, y con ella se tratan el **tinco** provocado por el encuentro con un alma en pena, el **huari** que brota de las ruinas antiguas, el **puquio** que la profanación de una fuente de agua impone al profanador, el **japipo** de los que duermen en lugares interdictos, donde la fuerza de la Pachamama es maléfica. En todas estas curaciones indirectas la coca se emplea para "dar de comer" a las almas o a los lugares, y la curación es en parte hija del ensalmo y en parte de la fe que el paciente deposita en la destreza del chamán.

Química y termodinámica del coqueo.

Hasta ahora me he referido al sistema sociocultural del coqueo.

Partí del todo, me asomé fugazmente a algunos de los subsistemas (religión, sociabilidad, medicina, magia) y termino donde comienzan la mayoría de los investigadores de la civilización occidental: el estudio de la fisiología y la psicología del coqueo en los sujetos singulares. Al proceder así, analíticamente, al margen de la creencia, del **pathos** comunitario, del **élan** cultural, procuran aprehender el multívoco fenómeno del coqueo una **Weltanschauung** indiana, a partir del muestrario disperso de los individuos. De tal modo se convierten en meros mirones de una ciencia que desde lejos enfoca la intimidad de las personas sin haberlas ubicado previamente en sus contextos condicionantes y aún determinantes. Lo correcto, empero, es iniciar la investigación a partir del todo, sin lo cual coquear no resulta ser otra cosa que un vicio o una costumbre, según se le considere. El mejor laboratorio para investigar este fenómeno no es el asépticamente aislado del olor a sobaco y la convivencia con el piojo que caracterizan a la humanidad andina, sino el escenario riesgoso donde ella habita y padece. Quien salga a la búsqueda de los meros efectos dinamógenos que provocan los alcaloides de la coca en el organismo humano de pronto puede quedar altamente sorprendido al encontrarse con un indio "armado", como en trance, con las extremidades rígidas y la mirada perdida, a causa de una sobredosis en el **mambeo**. Y quien sólo quiera encontrar excluyentemente en el coqueo un aumento de energía, una pérdida de apetito y una benéfica sensación térmica, amén de un equilibrado talante emprendedor, apenas podrá creer que en la zona meridional de Colombia, por mí bien conocida, los chamanes paeces saben potenciar la dosis de coca de tal modo que detectan en sus propios cuerpos mensajes localizados de la Otra Realidad cuya "lectura" tiene similitud con las técnicas tántricas, que también conozco por haber convivido con sus especialistas mongoles, enderezadas a rastrear en el microcosmos individual el mándala del macrocosmos. Este curioso fenómeno, apenas entrevisto por los antropólogos de Occidente, supone un salto cualitativo de lo dinamógeno a lo alucinógeno, o, por lo menos, a una cosmología sacada a luz mediante una cenestesia de

muy singulares caracteres, codificada e interpretada luego por un chamán analfabeta, pero experto en leer mensajes que están vedados a la inmensa mayoría de los hombres "civilizados".

Los anteriores ejemplos, registrados en mi cuaderno de apuntes de viajero testimonial y curioso impertinente, deben ponernos en guardia ante cualquier análisis de los efectos del coqueo practicado al margen de su mundo y su trasmundo, en el dual teatro donde los hombres, la naturaleza animada por los espíritus y los propios dioses se hallan unidos por los místicos lazos de las hojas de coca. Y esto no sólo sucede con los vivos. A orillas del Titicaca el muerto se lleva su porción de coca para caminar por los paisajes del más allá, similares a los serranos, y la utiliza para hacer transaccciones con los espíritus malignos y las almas amicales. Morir no significa descansar sino vagabundear eternamente, salvando peligros y hallando acogedoras posadas nocturnas gracias a los auxilios póstumos de la Mama Coca.

Abordemos de una vez la pregunta que desde el principio habrán formulado los lectores, aguardando alguna plausible respuesta: ¿por qué el coqueo del indígena andino concede energía, anula la sensación de hambre y de sed, combate el soroche o mal de altura y gratifica la porción afectiva e intelectiva de la mente humana con un vivaz sentimiento de plenitud y autoafirmación? ¿Qué reacciones químicas facilitan el desprendimiento de la cocaína de la hoja? ¿Por qué vías ingresa este alcaloide al organismo y qué efectos provoca?

Los estudios practicados en los laboratorios químicos han permitido aislar catorce alcaloides y presumir otros en la hoja de la coca. El descubrimiento de la cocaína fue realizado en Alemania por Albert Niemann, ayudante de Friedrich Woehler, a lo largo del bienio 1859-1860. Los alcaloides de la hoja de coca integran la serie del tropano, cual son la escopolamina y la atropina, resultan-

tes de una combinación de ecogninas, higrinas y tropeínas. De la ecognina resultan la metilbenzoilecognina -la cocaína propiamente dicha-, la metilecognina y la cinamilcocaína. De las tropeínas derivan la tropina y la pseudotropina, dihidrozipeína, tropacocaína y benziltropano; finalmente las higrinas engloban a la higrina, la higrolina y la cuscohigrina. Ha sido posible también identificar los esteroisómeros alfa y beta truxilinas y rastros de nicotina. No es lugar este para armar complicadas fórmulas de la química del carbono; el interesado en ellas podrá consultar los textos donde se examinan los alcaloides obtenidos a partir de las plantas de los géneros de las solanáceas **Atropa Belladona, Datura, Hyoscyamus** y otras (18).

Lo que importa, sí, es caracterizar los efectos orgánicos y psíquicos de la cocaína. Este alcaloide tiene distintos efectos si se extrae mediante el **mambeo** en un ambiente propicio (el **hallpay**, por ejemplo) por un sujeto indígena, encuadrado por su marco sociocultural, y según un consumo diario que no vaya más allá de los 80 gramos de hojas de coca o, si, variando las técnicas, se inyecta. Estamos así en presencia de dos tipos de consumidores: un coquero andino (labrador o minero) y un cocainómano urbano de la civilización industrial.

El cocainómano luego de autoadministrarse una inyección intravenosa de cocaína se siente pocos instantes después poseído por una arrolladora euforia. Su cansancio desaparece. Cobra fuerzas físicas, se despeja e ilumina su mente y en más de un sentido se ve a sí mismo, y el ver significa ser, como el dueño del mundo, el amo de la realidad, el señor de las criaturas. No existen ya ni el hambre ni la sed: no hay dolor, no hay fatiga: una mente y un cuerpo nuevos inauguran la plenitud del instante. Y digo así porque este abanico de haberes y poderes se cierra poco tiempo después. Los efectos de la dosis desaparecen y al retornar el ánimo a la condición normal este "descenso" es estimado como un estado depresivo. Es

necesario, pues, repetir la operación, subir otra vez el tono de las sensaciones, recobrar la facultad dominadora, el señorío sobre sí mismo y sobre el entorno. Pero luego de la nueva dosis inyectada o, en menor grado, de la pulgarada del polvo que se aspira ávidamente, sobreviene otra vez el consabido bajón. De tal modo estas euforias y declinaciones convierten la vida del cocainómano en un remedo del tormento de Sísifo, el ladrón, quien, condenado a cargar la piedra de la cotidianidad, al llegar a la cumbre con ella al hombro se le escapaba cuesta abajo. Correspondía entonces recogerla de nuevo y remontar otra vez la cuesta. Dicho vaivén, eternizado en el mitológico castigo, cuadra al cíclico destino del adicto, un ladrón de fugaces plenitudes que una vez y otra recomienza un proceso desquiciante para obtenerlas y perderlas sin descanso. Este cada vez más frecuente prototipo humano de la edad contemporánea remite su adicción a las presiones e insinuaciones del medio social donde actúa aunque nunca deben descartarse las coyunturas personales que, por excesos o defectos en la ecuación anímica (¿cuál es el fiel de la normalidad en la balanza de la salud mental?), le hacen buscar fuera suyo al genio de la lámpara, si se prefiere el poético síndrome de Aladino, o al Golem que un día, crecido ya, se rebela contra el cabalista y acaba con él.

Paralelamente a los efectos psíquicos existen otros de carácter somático, aunque el sistema del cuerpo, tal como lo señala su totalismo integral, rechaza, desde la unitaria realidad de lo viviente, el maniqueísmo de una ciencia aún maleada por las categorías filosóficas y los dogmas religiosos.

Yo me concretaré al análisis de la pareja soma-psiquis en el caso del cocaísmo andino, tal como lo he venido haciendo a lo largo de estas contribuciones al tema.

El coquero mediante el **mambeo** estimula el sistema nervioso central (SNC) y desencadena efectos adregénicos, de activación

simpática, en el sistema nervioso autónomo (SNA).

El bolo de hojas depositado entre el arco dental superior, a la altura de los premolares y la mucosa interior del carrillo, es atacado por la sustancia alcalina que se le adiciona (cal, **llipta, yista, toccra**). Ello hace que la cocaína, según los estudios de Montesinos, Nieschulz, Schmersahl y Burchard (19), se transforme en ecognina, mucho menos tóxica que aquella (un 80% aproximadamente), lo cual provoca un ascenso en la proporción de concentración de glucosa en la sangre. De tal modo esa descarga de glucosa tiene un efecto energético considerable. Si a esto se suman los restos de cocaína que no pudo ser transformada, el cuadro general del coqueo abarca los siguientes efectos: aumento de energía corporal, leve anestesia en el sistema digestivo superior, anorexia o pérdida del apetito, pirosenia o aumento de temperatura, cuadros cardiovasculares revelados por la mayor presión sanguínea y frecuencia de los latidos del corazón, acrecentamiento del ritmo respiratorio y otros síntomas menos espectaculares. Advierto, sin embargo, que este es un diagnóstico preliminar. Quienes alaban el coqueo y quienes lo degradan a la categoría de vicio abominable agregan, como se verá, otros efectos y otros argumentos para proclamarlo inocuo, benefactor o nocivo.

Para terminar repito lo dicho una y otra vez, machaconamente, a lo largo de este discurso antropológico: el coqueo requiere un estado colectivo de espíritu, una disposición previa de los mecanismos culturales que condicionarán psíquica y somáticamente al individuo para insertarse en sus pautas y configuraciones. Interrogar singularmente a quienes integran, al boleo, la muestra que luego el estadígrafo o el sociólogo denominarán un "universo" de coqueros de distintos oficios, sexos y edades, y preguntarles a quemarropa por qué lo hacen y cómo lo hacen, es errar la puntería conceptual y la metodología científica. El coqueo es un asunto complejo, un todo gestáltico, una voluntad de ser y sentir, una

costumbre arraigada en el pasado mítico y ejercitada como una desafiante manifestación de identidad étnica. Ser indígena, repito, es ser coquero; vivir en el espinazo andino, en medio de las montañas y los dioses que las habitan significa confiarle a la Mama Coca la salvaguardia de la comunidad presente y la perpetua vigencia de un pasado que la confirma sin cesar.

En el próximo capítulo me referiré al pro y contra del coqueo, a la querella que a lo largo de cinco siglos ha servido para desnudar ideologías y ponerle taparrabos, unos vistosos y otros ridículos, a los intereses de los colonizadores de otrora y a la rapacidad de los patrones actuales, tanto o más despiadados que aquellos.

1.5. Entre lo sagrado y lo demoníaco: un debate multisecular.

La querella acerca de las ventajas o los peligros que involucra para los indígenas andinos el consumo de las hojas de coca ya lleva varios siglos. Es una, entre tantas, de las cuestiones disputadas acerca del ser y el quehacer del "Homo americanus rufus" de Linneo, tan desconocido como tergiversado, cuando no escamoteado, por el pensamiento proveniente de los conquistadores, los colonizadores, los criollos coloniales y las élites contemporáneas. Y digo esto último porque el urbícola hispano o lusoamericano del común, el alienado hombre de la calle, cuantitativamente mayoritario y desde hace más de medio siglo atosigado por la cultura de

masas (y de los "**mass media**"), está de espaldas al tema indígena, un lejano horizonte rural o selvático que ignora y menosprecia a un tiempo. Quienes se refieren al indio y a lo indio, y muy de tarde en tarde, son algunos políticos, empresarios, académicos, escritores o artistas, es decir, los representantes de esas minorías autoproclamadas como las gestoras de la acción y el pensamiento nacional creador que, **pari passu**, consideran a la criatura aborigen como el piso ontológico o como el telón de fondo de sus evocaciones históricas y sus proyectos civilizatorios "a pesar" del lastre que, a su juicio, por sí o por no, supone la condición indígena.

Una de las características de esta múltiple querella sobre los indios y su cultura, los indios y su economía, los indios y su sociedad, los indios y su genuina espuria indianidad, es el carácter unilateral que revisten las opiniones que se manejan a nivel local o internacional. Los indios no opinan; son los objetos pasivos calificados por la opinión de los otros. Sólo el mundo de los blancos o los mestizos con **status** tiene la palabra. Los dominadores trazan entonces el retrato espiritual de los dominados. Unos apelan a su especialización profesional, otros a su filantropía religiosa, otros a su fervor revolucionario, desplegado en el múltiple repertorio de las "liberaciones" recomendadas o unívocamente emprendidas. Recordemos en este punto el triste destino del Che y los suyos en el campo boliviano, rodeados por la hostilidad del indígena a quien, sin conocerlo, procuraban redimir de un agobiante fardo de sevicias y explotaciones impuesto por un gamonalismo multisecular, atento servidor de los viejos y los nuevos imperialismos. Cuando el emprendimiento de acciones revolucionarias no está al tanto de la semántica de la cultura, los fracasos sobrevienen con la violencia de una catástrofe. La "liberación" que ofrece el blanco no se compadece con la restauración de las tradiciones que pide el indio. Se trata de dos antropomías opuestas de dos cosmovisiones no compatibles, de dos tipos de "libertades" con distinto signo.

Tónico de coca de fines del siglo pasado. Esta ilustración figura en "Cocaine Papers" de Sigmund FREUD. (Ed. Robert BYCK, M.D., Stonehill,1974).

De tal modo esos personeros ilustrados que se autodenominan "la voz de los que no tienen voz" se constituyen, sin mandamiento alguno, en los tramitadores de la viabilidad de las etnias aborígenes, en los apoderados paternalistas -ya desde la izquierda que cuestiona, ya desde el establecimiento que afirma- de los derechos y obligaciones de un indígena al parecer mudo, ciego y paralítico.

Esta apropiación indebida e inconsulta del pensar, el querer y el hacer indígenas constituye un verdadero acto de piratería cultural, una reafirmación desmesurada del dominio del blanco "que todo lo sabe" sobre el indio infeliz que "todo lo ignora".

Dicha actitud señorial se reitera en la discusión sobre el pro o el contra del uso de la coca. En ella sólo hemos escuchado el parecer de los no indios, no importa si mandatarios políticos, explotadores económicos o aliados morales de los hijos de la tierra. Todos, al cabo, son subrogantes, interpósitas personas y, en definitiva, usurpadores de la **ipseitas**, de la identidad indígena.

Teniendo en cuenta que desde la misma época del Descubrimiento los ajenos al mundo indígena y al orbe indiano se han arrogado el papel de constituirse en los únicos actores de un gran monólogo autoritario, no habrá otro remedio que poner atención a sus dichos. La prevención queda hecha y la advertencia antepuesta: toda la querella acerca del pro y el contra de la coca ha sido emprendida y desarrollada por quienes no han coqueado nunca ni conocen la axiología que rige el firmamento ético, religioso y convivial de la comunidad indígena.

Tales contendores han considerado la indianidad ya como un mal necesario, ya como una naturaleza humana incompleta y marginal posible de merecer (o soportar) una manumisión, si no una redención. Son sus voces, pues, las que escucharemos tras la cortina de un "ruido" ideológico que impidió e impide captar, en profundidad y en extensión, los valores propios de la personalidad

de base de los indios cordilleranos.

La etapa Prehispánica.

Antes del arribo de los europeos, la coca era un tema disputado en el área andina. Una serie de indicios etnográficos y arqueológicos hizo pensar a ciertos antropólogos que la cuna del cocaísmo se hallaba entre los arawacos que ocupaban la zona guayánica, algunas islas caribeñas y la colombiana Sierra Nevada de Santa Marta. Los chibchas, pueblos de origen istmico llegados más tarde, habrían presionado sobre los arawacos, expulsándolos hacia el sur -hay quienes suponen, caso de Tello y Rivet, que los urupukina de Bolivia conservan en su lenguaje rasgos del antiguo contacto con esos pueblos desplazados- cuyos pobladores adoptaron el uso de la coca. La coca habría llegado de tal modo a los andidos (digamos que desde el punto de vista somático los chibchas son ístmidos y los arawacos y caribes, amazónidos), quienes, ya por parte de los que hablan quechua, ya por los que hablan aymára, incorporaron a su vida cotidiana el complejo universo compendiado en la planta sagrada.

Esta es una hipótesis. Otra opina que la coca avanzó desde el área amazónica hasta los yungas bolivianos y que desde allí, al adaptarse y domesticarse, se expandió por toda la región sierral. Pero lo cierto es que mil años antes de nuestra era, cuando florecía Chavín de Huantar, no era conocido el consumo de la coca. Los primeros testimonios arqueológicos del coqueo provienen de la costa del Ecuador y no van más allá de 500 años a J.C.

Es muy posible que la mayor pureza ritual y cosmológica en el empleo de la coca sea la aún subsistente entre los indios kogi de la Sierra Nevada. Los kogi, de origen arhuaco, (los arhuacos, remanentes de los primitivos invasores chibchas, no deben confundirse con los originarios pobladores arawacos) revisten a las ceremonias de paso de los varones con un complejo simbolismo

centrado en el manejo ritual de la coca. La perforación del poporo, constituido por una totuma, calabacilla semejante a la del mate, representa el componente femenino de la generación penetrado por el principio masculino, operación previa a todo nacimiento. El iniciado se convierte, en todas las culturas donde se opera este rito de paso de la pubertad a la edad adulta, en un verdadero recién nacido.

De igual modo el ideal de vida, místicamente expresado, gira en derredor de la coca. Para los kogi la plenitud suprema se expresa en no comer nada sino coca, en no dormir jamás, en abstenerse del ejercicio del sexo y en "hablar de los antiguos" (y con los antiguos) mediante el canto, el recitado y la danza. La mujer está excluida del mundo de la coca, circunstancia que no se cumple en otras zonas del mundo andino. Los memorables estudios de Reichel -Dolmatoff dan cuenta de los mitos, ritos y ceremoniales de la coca en la Sierra Nevada, y a ellos remito a los lectores que no conocen aquel subyugante universo cultural (20).

Muchos testimonios arqueológicos revelan el amplio empleo de la coca como afrodisíaco, remedio y estimulante general: ciertas esculturas ciclópeas de San Agustín y numerosas piezas de cerámica de la costa ecuatoriana muestran el bolo de las hojas formando una protuberancia en los carrillos de personajes principales al tiempo que las pinturas en los huacos preincaicos de la costa peruana representan las ceremonias personales o colectivas del mambeo.

Cuando los incas organizaron su imperio, la coca tenía más de mil años de uso en vastas zonas cordilleranas y selváticas de América. Pero fue en los Andes donde sus virtudes dinamógenas, anoréxicas y reconfortantes conformaron un complejo cultural vinculado con valores salvíficos, salutíferos, mágicos y fisiológicos que impulsaron, en los niveles de la sociabilidad y la religiosidad indígenas, una visión del mundo aún subsistente entre los

pobladores de las altas mesetas.

Los incas restringieron el uso de la coca a los dueños del poder. Sólo la clase gobernante, en la persona de sus altos dignatarios, podía consumir habitualmente el vegetal sagrado. El mitayo destinado a las minas tenía acceso a la coca para combatir el hambre y la fatiga. Del mismo modo los **chasquis** o correos, que iban de **tambo** en **tambo** llevando mensajes oficiales hacia las cuatro regiones del **Tiahuantinsuyo**, recurrían a la coca para soportar sus largas travesías a media carrera. Los sabios amautas, los sacerdotes y los médicos podían también usarla en sus actividades específicas. Al pueblo le estaba vedada, salvo en ciertas ceremonias muy solemnes.

En su carácter de planta de los dioses, de los antepasados y de los muertos, era utilizada generosamente durante las ceremonias, las actividades mánticas y la cura de las enfermedades. La semana del **colla-raymi**, consagrada a los dioses de la salud, veía ascender hacia el Padre Inti, el sol del mediodía brillando con todo su esplendor, una grande y afixiante humareda proveniente de los millares de fogatas donde se quemaban toneladas de hojas de coca. Cuando se celebraba el gran sacrificio real de la **capa-cocha**, en derredor de los templos dedicados al sol crecían los montones de coca e inmensas alfombras de sus hojas tapizaban los caminos por donde el inca y su séquito itinerante cumplían con el ceremonial del **capa-raymi**. Del mismo modo, aunque en el plano profano, antes de emprender un largo viaje los caminantes levantaban un pequeño montículo al que cubrían con hojas de la **mama coca**. Eran las **apachetas**, dedicadas, según el Inca Garcilaso de la Vega, a las divinidades que daban fuerza y vigor para trepar las cuestas empinadas. **Apachecta** significa "demos gracias y ofrezcamos algo al que hace llevar estas cargas". Aquellos sacrificios revelan una gentileza reverencial de la que ya se ha extraviado la memoria y perdido el significado en nuestra civilización del desperdicio, caída como una plaga sobre el universo americano autóctono. No

sucede así con los indígenas, los de antes y los de ahora, cuya reverencia a los dioses forma parte del respeto a la comunidad que los patrocina y de la estima personal consigo mismos.

No obstante sus variados usos religiosos, mágicos y mánticos, la coca estaba proscripta para el pueblo llano del Incario. La prohibición impuesta por los señores imperiales habrá sido, sin duda, acompañada por discursos políticos, explicitada por prescripciones religiosas y también violada por las prácticas de los súbditos labradores, artesanos y mineros, apegados tradicionalmente a sus costumbres. Pero de esta querella prehistórica nada queda. Sólo puede ser inferida y reconstruida con imaginación mitad antropológica y mitad poética. No sucede lo mismo con la intensa discusión colonial reveladora de las simientes que hoy fructifican en los actuales prejuicios e ideologizaciones de los detractores y los defensores del indio, que son, a la vez, los enemigos y los propagandistas de "la costumbre".

La querella colonial.

Los españoles hablaron tempranamente de la coca. En la etapa antillana Fray Roman Pané, "pobre eremita" del Orden de San Jerónimo, quien, "como sujeto que sabe su lengua, recogió con diligencia" datos acerca de los isleños, cuenta que se empleaban las hojas de **gueio** (el **jayo** u **hayo** que figura en las reseñas de otros cronistas), "semejantes al basilicón", para resucitar a los muertos y preguntarles si murieron por culpa del médico (21). En este caso el cronista se refiere a una evidente función mágica, quizá vinculada con estados catalépticos o largos desmayos confundidos por los parientes con el deceso del enfermo. Acerca de las propiedades curativas escribieron luego Fray Bartolomé de las Casas, Pedro Mártir de Anglería,quien ofreció el testimonio de Fray Tomás de Ortiz dado en 1499, y Américo Vespucio. Estos testimonios provienen de los comienzos del siglo XVI.

La caída del imperio incaico y su legislación represiva le dio nuevo auge al empleo de la coca por parte de la humanidad andina.

En un principio los hombres de la Iglesia, atentos a los efectos estimulantes y no al ritual "pagano" desarrollado en derredor de la planta sagrada, destacaron los beneficios del coqueo. El obispo de Cuzco Vicente Valverde le escribía al Emperador Carlos V en 1539 que los indios soportaban durísimos trabajos, al vivo rayo del sol, sin fatiga y sin tregua, gracias a las hojas de coca (22). El cronista Pedro Cieza de León escribió a mediados del siglo XVI la famosa Crónica del Perú, cuya lectura se hace ineludible en los pródromos del Quinto Centenario. En ella dedica un capítulo, el XCIV , "a la preciada hierba llamada coca, que se cría en muchas partes deste reino". Cieza de León cree que se trata de "una costumbre aviciada y conveniente para semejante gente que estos indios son" (siempre el mismo desprecio por el vencido), pero tiene la honestidad de aclarar que los indios "dicen que sienten poco la hambre y que se hallan en gran vigor y fuerza". Más adelante da cuenta de las fortunas que algunos españoles, ya de regreso a la Península, lograron merced a sus fraudulentas operaciones comerciales con la coca, "mercándola y tomándola a vender y rescatándola en los tiangues o mercados a los indios" (23). Agustín de Zárate, por su parte, se asombra al ver la avidez de los indios que, con tal de conseguir la coca, cuyos plantíos ya estaban en manos de los españoles, daban piezas de oro y de plata a cambio de unos puñados de hojas. A tal punto llegó el ruin abuso de los propietarios de las minas que se generalizó la costumbre de pagar el trabajo de los mineros, hambreados a propósito, con las hojas que no dejaban sentir "ni hambre ni sed" (24).

J.Gagliano, quien estudió este tema con mucha prolijidad, escribió lo siguiente sobre la controversia desatada entre los que ponderaban las virtudes energéticas de la planta y los que la condenaban por demoníaca y esclavizadora: "Descripciones detalladas del uso común de la entre los indígenas de la Sierra y del

Altiplano, aparecen en la literatura histórica durante la segunda mitad del siglo XVI, cuando el arbusto se volvió objeto de controversia en el Perú. Horrorizados por la enormidad de vidas indígenas perdidas al cultivar el arbusto en la región de la montaña infestada de enfermedades al este de Cuzco, y convencidos de que la adquisición de la hoja, que había sido empleada en ritos religiosos incas, obstruía la cristianización de los nativos porque constantemente les recordaba su pasado pagano, muchos misioneros pidieron a la corona española la destrucción de las plantaciones de coca. Estas peticiones prohibicionistas fueron discutidas por otros misioneros y oficiales virreinales que alegaban que la coca servía a los desnutridos indígenas como un estimulante benéfico y un complemento nutritivo. Recomendando una legislación protectora del trabajo para reducir el toque de difuntos entre los trabajadores de las plantaciones, los defensores de la hoja generalmente enfatizaban su significado económico, informando a la corona que los indígenas rehusarían trabajar en las minas, a menos que se les dieran raciones diarias de coca" (25).

Una decodificación de los discursos acerca de la coca, a cargo de las autoridades españolas del siglo XVI, nos permite leer entre líneas la verdadera naturaleza (es decir, las motivaciones profundas) de aquellos mensajes.

Se estaba de acuerdo, por parte de las autoridades religiosas y las civiles, que la coca era una materia demoníaca. En el Concilio de Lima, celebrado entre 1567 y 1569, se estableció que el consumo de hojas de coca por los indios era "cosa inútil, perniciosa, que conduce a la superstición por ser talismán del diablo". Felipe II dictó dos importantes leyes acerca del uso de la coca. La censuraba y la permitiá a la vez, particularmente en las bocaminas, donde el mitayo requería energía adicional para cumplir con sus penosas tareas extractivas. En la del 18 de octubre de 1569 el Rey dice: "Somos informados que de la costumbre que los indios del Perú tienen del uso de la coca, y su granjería, se siguen grandes

inconvenientes, por ser mucha parte para sus idolatrías, y fingen que trayéndola en la boca les da fuerza y vigor para el trabajo, que según afirman los experimentados, es ilusión del Demonio, y en su beneficio perecen infinidad de indios (se refiere a los **cocamayos** que trabajaban en la zona de los yungas, infectadas por la malaria) por ser cálida y enferma la parte donde se cría, e ir de ella a tierra fría, de que mueren muchos, y otros salen tan enfermos y débiles que no se pueden reparar".

Pero el monarca no prohíbe el cultivo; trata, en cambio, que se atienda mejor a los plantadores: "Y aunque nos fue suplicado que la mandásemos prohibir no lo hemos hecho porque deseamos no quitar a los Indios este género de alivio para el trabajo, aunque solo consista en la imaginación. Ordenamos a los Virreyes que provean como los Indios, que se emplean en el beneficio de la coca, sean bien tratados, de forma que no resulte daño en su salud, y cese todo inconveniente; y en cuanto al uso della para supersticiones, hechizerías, ceremonias y otros malos y depravados fines, encargamos a los Prelados Eclesiásticos, que estén en particular cuidado y vigilancia, etc.".

La coca es, lo saben los consejeros secretos del rey, una buena aliada del encomendero. Saca fuerzas de flaqueza, hace que el trabajo del indio mal alimentado y peor tratado rinda según las expectativas del real lucro. No conviene suprimir su consumo. Lo dice muy claramente la Ordenanza de la Coca promulgada el 11 de junio de 1573: "El trato de la Coca, que se cría y beneficia en las Provincias del Perú, es uno de los mayores, y que más las enriquecen, por la mucha plata que por su causa se saca de las minas". El cultivo pasa entonces a manos de los señores civiles y eclesiásticos que abastecen a los mineros de Potosí y otras minas. El padre J. Acosta no tiene pelos en la lengua cuando denuncia el perverso negocio de los abastecedores: "En realidad de verdad, en solo Potosí monta más de medio millón de pesos cada año la contratación de la coca, por gastarse de noventa a noventa mil

cestos de ella, y aún en el año de 83 (es decir, 1583) fueron cien mil. Vale un cesto de coca en el Cuzco de dos pesos y medio a tres, y vale en Potosí de contado a cuatro pesos, y seis tomines, y a cinco pesos ensayados; y es el género sobre el que se hacen casi todas las baratas o mohatras; porque es mercadería de que hay gran expedición" (26). Las baratas y mohatras eran los engaños y fraudes que sufrían los indios, a merced de los vendedores de las preciadas hojas, utilizadas para combatir el hambre, el frío y la enfermedad. Pagaban cualquier cosa por ellas y se entrampaban para siempre, aunque no por mucho -la vida era allí "corta, sucia, desdichada y cruel", tal cual Hobbes decía refiriéndose a la del hombre precivilizado-, en su afán de tener acceso a "la coca tan preciada".

Quienes han estudiado la expansión de la coca y el consiguiente cocaísmo durante el siglo XVI en la región andina, apuntan las siguientes causas: "una considerable merma en la producción de alimentos, lo cual hizo indispensable el hábito de la coca para mitigar el hambre" y "la obligación de realizar trabajos forzados, principalmente en las minas, también hizo de la coca un artículo de primera necesidad puesto que esta droga suprime la fatiga y da una ilusoria sensación de vigor físico". Hoy se sabe que el consumo de la hoja de la coca, sometida al **mambeo** o **chaccheo**, no se trata de una drogadicción y que la "ilusoria sensación" no tiene nada de ilusoria. Tanto la cocaína-ecognina de los coqueros andinos como la mateína de los "amargueadores" rioplatenses ingresan al organismo del acullicador o el matero como dinamógenos, como psicotónicos, y su consumo tiene, en superiores niveles de sociabilidad, una función ceremonial que va mucho más allá de la euforia individual experimentada por el sujeto considerado, en su condición de **disjecta membra**, como la pieza aislada de un intenso sistema sociocultural lleno de significaciones inmediatas y alusiones mediatas, cuando no mediatrices.

Durante los siglos XVII y XVIII la discusión sobre la coca-buena y la coca-mala continuó a cargo de distintos personajes y con

distintas inflexiones argumentales.

Las opiniones en contra insistían en las penurias de los cultivadores o cocamayos, en el alto desembolso que suponía para el indio adquirir las hojas (aún hoy el consumo de coca devora el 25 por ciento de sus menguados ingresos) y, sobre todo, en la participación del mismísimo Satanás, directo instigador de lo que se consideraba brujería, superstición y contravención a la cristiana doctrina es decir, todo lo que atañe al universo mántico, medicinal y místico configurado por la práctica del coqueo y el uso de la coca en operaciones de todo tipo.

Blas Valera, el jesuita que cita el Inca Garcilaso de la Vega en sus **Comentarios Reales**, tantas veces aludidos en mi estudio, era un defensor de las virtudes energéticas y medicinales de la coca. Sus argumentaciones fueron claras y bien fundadas. Conocedor del medio físico y humano, observador participante en la vida indígena, el religioso, sin dejar de lado sus convicciones adversas a los usos chamanísticos y los agüeros, recomendó al poder civil que no privara a los naturales de aquel aliado de primera línea en el ejercicio de supervivencia impuesto a quienes viven y trabajan, en condiciones precarias, por el duro ambiente andino.

La argumentación histórica que compendia y da convincente apoyo a la de los otros defensores del uso tradicional de la coca es la del peruano Hipólito Unanue. Este, a fines del siglo XVIII escribió lo siguiente: "La coca fue entre nuestros Sabios, lo que la manzana de la discordia entre los Dioses. El universal uso que hacían de ella los moradores del Reyno, y el crecido lucro que reportaban los traficantes, la constituyeron en uno de aquellos objetos principales que demandaban la atención del Gobierno. Opinaron algunos que debía proscribirse enteramente su uso y arrancarse de raíz las sementeras. Fundábanse en dos razones. La primera porque habiendo servido a las antiguas supersticiones, era dar ocasión con permitirla a que los indios reincidieran en ellas.

Argumento en verdad piadoso pero que jamás se ha hecho contra la plata y el oro que tuvieron el mismo destino. La segunda razón consistía en que multiplicándose las sementeras por el gran valor de sus frutos, se pretendían para su labranza indios de mita que conducidos de las sierras frías a las montañas húmedas y calientes, en que se cosechaba la enunciada hoja, y maltratados por los dueños, sufrían aun más que en el duro trabajo de las minas" (27).

Pero no se arrasaron los cultivos. Había muchos intereses de por medio, eran muy leoninas las ganancias y estaban en el negocio muy prominentes dignatarios de todo pelo. Las sementeras continuaron para el bien de las tradiciones indígenas y el bolsillo de los vendedores. Estos redoblaron sus ganancias mientras aquéllos conservaban un "socorro de primera necesidad". En efecto, el indio, "por la suma escasez de carnes, sin el uso de la coca no puede sostener el trabajo y la explotación, y su salud padece mucho. Argumento incontestable de la necesidad del uso de esta planta" (28). Entiéndase por "escasez de carnes" el expolio sufrido por el indígena expulsado de sus tierras, usado como animal de carga y hambreado sin alivios.

Andanzas de la coca en el siglo XIX.

El siglo XIX fue el de la apoteosis de la coca y la cocaína. No solamente en América andina sino fuera de ella, particularmente en Europa y los EE.UU.

Los viajeros extranjeros que recorrieron la región andina luego de la independencia juzgaron positivamente los efectos de la coca sobre los trabajadores indígenas, aunque algunos, como Poepping, advirtieron que el cocaísmo podía producir, al igual que en las opiomanías, peligrosas adicciones. Y así como Antonio Julián había aconsejado en el siglo anterior a Carlos III que difundiera el uso de la coca entre los braceros españoles para que tuvieran más resistencia e inclusive más salud y longevidad, los exploradores

decimonónicos recomendaron tanto en España como en los EE.UU. su utilización, ampliando el inventario de los efectos benéficos. Paolo Mantegazza la prescribe para limpiar los dientes y erradicar la senectud, la impotencia sexual y la hipocondría... H.A. Weddell señala a los científicos británicos la importancia terapéutica de la planta al tiempo que el peruano Manuel A. Fuentes, en 1866, le pedía a las eminencias de Francia que tuvieran en cuenta los prodigiosos efectos de una hoja capaz de reparar las fuerzas vitales. En la propia Francia, J. Bain recomendaba las infusions de hojas para aliviar los desórdenes gástricos mientras que en Escocia, Robert Christison, médico y toxicólogo, experimentaba con ella y la señalaba como un buen estimulante para combatir la fatiga.

Una vez descubierta la cocaína en 1860, se dejan de lado los cigarrillos de hoja de coca recetados contra la depresión por L. Lewis y F. E. Stewart o las tisanas energéticas recomendadas a las personas sedentarias por W.S. Searle. La cocaína, químicamente potenciada, separada de los alcaloides que la integraban a un sistema natural en la sinergía mágica de la hoja andina, se convertirá en una fuente de nuevas curiosidades y audaces propuestas.

La cocaína comienza de tal modo su carrera de producto terapéutico, anestésico y estimulante. El alemán Theodor Aschenbrandt la utiliza para dar energía a los soldados bávaros durante las maniobras de 1883. S. Freud, atento al aire de la época, experimenta con ella: la inyecta a animales, y aún a sus amigos, y comienza a consumirla. Según algunos estudiosos de su vida y de su obra, la capacidad creadora del padre del psicoanálisis se afina y engrandece con el ingreso a la drogadicción. Freud opinaba que la cocaína es un cumplido estimulante del organismo fatigado y un servicial anestésico para las operaciones oftálmicas. En los EE.UU. se atienden sus recomendaciones y se comprueba la utilidad del fármaco en la cirugía menor y la odontología. Se la empleará también como antídoto, digámoslo así, para combatir las opio-

manías y morfinomanías. El famoso trabajo **Über Coca** de S. Freud, que no figura en las **Obras Completas** por mojigatería de su familia, ha sido editado sin autorización de la misma y traducido a todos los idiomas. En dicho estudio, el maestro no escatima su entusiasmo por la cocaína a tal punto que los aficionados a la droga,o los chismosos, lo citan como un obligado **locus classicus**.

Con lo dicho alcanza para caracterizar el clima de recepción que la coca primero y la cocaína luego, tuvieron en los ambientes científicos del siglo XIX. Pero no hemos dicho nada acerca de sus usos comerciales, inevitables en el juego del oportunismo capitalista. Los comerciantes aprovechan la cocainología para darle alas a la cocainomanía. La luego famosa **Coca Cola** es registrada en el año 1881 en los EE.UU. mientras que el **Vino Mariani** circula profusamente en el Viejo y el Nuevo Mundo. La coca y la cocaína invaden el orbe de la naciente civilización del consumo. Se las ofrece en aperitivos, en cigarrillos, en inyectables. La gente acoge con entusiamo, casi con frenesí, esa nueva fuente de sensaciones, de energías frescas. Los actores dramáticos obligados a desgastantes esfuerzos -en el caso de Sarah Bernardt por ejemplo- la ponderan como un elixir por todos esperado. Nadie piensa, a fines del siglo XIX, en la prohibición de la recién descubierta panacea: rigen libremente las leyes del mercado y los primeros drogadictos se lanzan gozosamente al consumo del estimulante.

Pero la orgía de libertad no dura mucho. Se levantan voces de alarma y se advierte a las gentes acerca del "tercer flagelo" que acaba de agredir a la humanidad y que promete hacer estragos mucho mayores aún que los otros, la enfermedad y la guerra. Comienzan las campañas de admonición, vienen de inmediato las restricciones y tras éstas aparecen las prohibiciones. Para conservar la principalía que ha alcanzado en poco tiempo la Coca Cola, en busca de estimulantes menos cuestionados, sustituye por cafeína la cocaína (1903), pero ya los inquisidores están en marcha:

los científicos, los gobernantes y los periodistas desatan tal campaña en contra de la droga que el Acta Harrison (1914) acaba por declararla ilegal, colocando bajo el mismo sambenito a la hoja sagrada y a su demoníaco producto.

Los comerciantes, en puridad, habían fomentado y creado la adicción. Ahora los represores gubernamentales se lanzan a la caza de chivos emisarios y la administración de los Estados Unidos comienza entonces a señalar hacia el lejano y temible Sur. Al igual que el lobo de la fábula que devoró a la oveja que bebía aguas abajo, pretextando que sus babas ensuciaban la corriente, el país de los consumidores esgrime el **big stick** contra los productos remotos antes que acabar con el vicio aposentado puertas adentro. Se reitera así una vieja maniobra imperial. Como los intereses creados en los EE.UU. son muy fuertes y, subrepticiamente, se oponen al descabezamiento de las mafias internas, los sectores no manipulados del **establishment** encaminan sus esfuerzos hacia el exterior. Acabemos con la coca de los Andes, es la consigna explícita, y que paguen otros el esfuerzo que ello demande, reza, paralelamente, la aspiración secreta de los nuevos exorcistas. La propaganda se encamina, como no cabía otro modo, a conseguir aliados en la república científica y política sudamericana: serán los criollos del área andina los encargados de extirpar las idolatrías ex ovo, acabando con los cocales y con el vicio de los íncubos indígenas. Los argumentos que se van a esgrimir procuran defender la salud del indio, luego de siglos de indiferencia.

Pero el tiro es por elevación. Los valedores de ajenos intereses, pretextando salvar a la humanidad indígena de un secular flagelo, se convertirán en los testaferros de los prohibicionistas de los EE.UU. Claro que no se la iban a llevar de arriba. Surgieron los contestatarios. Y así estalló la pelea científica, y algo más, entre quienes se oponían al cocaísmo andino y quienes les demostraron la ideologización de sus argumentos.

Razón, sinrazón, ideologización: la controversia en el siglo XX.

Es curioso advertir que mientras en 1899 el propio gobierno peruano se preocupaba por incrementar los cultivos y aumentar la exportación de las hojas de coca, hacia el año 1913, como haciéndole eco a la campaña de los abolicionistas estadounidenses que culminaría con la prohibición de 1914, se levantará la voz del psiquiatra Hermilo Valdizán pidiendo la limitación del cultivo de la planta y de la fabricación de la pasta, antesala de la cocaína y producto exportable por excelencia. El consumo de coca, aducía, y otros científicos prontamente lo acompañaron, segrega al indio del concierto nacional, lo pone de espaldas a los proyectos históricos del país y, por añadidura, envilece su cuerpo y su alma.

Más tarde, hacia el 1929, el Dr. Carlos Ricketts, por entonces diputado, afirma en la Cámara que el problema indígena no era ni social, ni económico, ni cultural: sólo residía en la maldita costumbre del coqueo. Esta prestidigitación en lo interior ayudaba a los intereses exteriores: si le quito la coca al indio y le quemo los cocales, la cocaína no invadirá el mercado de los drogadictos engendrado por el lucro de las grandes compañías.

Tras Ricketts, que dedicó largos años a luchar y escribir contra el cocaísmo, vinieron Luis Sáenz, Claudio Gutiérrez Noriega, Vicente Zapata Ortiz, el colombiano Jorge Bejarano y otros, quienes procuraron demostrar que el cocaísmo era una peligrosa toxicomanía, que degeneraba, "la raza", que empobrecía al indio, -lo cual es verdad pues es explotado por quienes pagan sus servicios con coca-, que afectaba la mente, que encaminaba hacia el delito y la abyección moral, y tantas otras cosas más. Algunos sostenían, incluso, que provocaría a corto plazo una gran mortandad y aún la extinción del pueblo indígena.

Contra esas opiniones se levantaron algunos espíritus avisa-

dos. El Dr. Carlos Monge, entre otros, afirmó que el cocaísmo no configura una toxicomanía, como lo es el cocainismo: que al abandonar el coqueo no se manifiestan síndromes clínicos apreciables; que a nivel del mar no se necesita **acullicar** y que lo mismo sucede en los valles de los yungas bolivianos o la montaña peruana; que la coca es un valioso auxiliar de los indios que viven y trabajan en las grandes alturas, etc. Una joven promoción de médicos, antropólogos y sociólogos contemporáneos sostiene que a tales consideraciones se debe agregar el valor ceremonial, ritual y estatutario del coqueo, una práctica de orden cultural, un modo de proclamar la autenticidad indígena, una antropovisión y una cosmovisión características de la civilización andina.

La pelea ha sido rica en marchas y contramarchas, en revelaciones de intereses espurios y rémoras ideológicas de todo tipo. En múltiples números de la revista **América Indígena**, publicada en México por el Instituto Indigenista Interamericano, a partir de 1945, se han dado a luz los trabajos (y las consiguientes opiniones) de los contendores. Lo que ha quedado claro luego de esa confrontación es que todavía hoy se sabe muy poco acerca de los efectos del cocaísmo, y aun del cocainismo. A tal punto sucede así que la Comisión de estudio de las hojas de coca de las Naciones Unidas ha dicho en sus conclusiones y recomendaciones de 1948, que el coqueo no puede considerarse como una forma de toxicomanía. Al reconocer que el cocaísmo es un fenómeno global advierte que toda sana política en pro del bienestar de la población indígena no debe basarse en ésta o aquella restricción, sino en la mejora de la situación alimenticia, de la higiene, de la vivienda, de la educación, de las fuentes de trabajo, del crédito agrícola y de los transportes. Y si bien pide que se restrinjan los cultivos -no alude directamente al tráfico de la cocaína que se orienta a los mercados de drogadictos foráneos- señala que no lo sean tanto como para que queden afuera las necesidades médicas del mundo en materia de estupefacientes y el coqueo del indígena. Los argumentos desarrollados en el informe alientan en la críptica atmósfera de la

adivinación, tan sutiles son los esquives y tan elusivos los razonamientos. Pero al cabo no se condena la costumbre milenaria del indio de altura. Y eso, por venir de las Naciones Unidas, ya es mucho. De todos modos estamos ante uno de los grandes temas de nuestro tiempo, el cual reclama ser abordado **sine ira et studio**. Que así sea. Por ahora gracias a quienes se hayan tomado el trabajo de acompañarme en el viaje andino tras las huellas de la **Mama Coca.**

NOTAS

1 CACERES, Baldomero, **La coca, el mundo andino y los extirpadores de idolatrías del siglo XX. América Indígena**, vol. XXXVIII, No.4, p.770. Instituto Indigenista Interamericano, México, 1978.

2 GARCILASO DE LA VEGA, Inca, **Comentarios Reales de los Incas**, (Ed. Princeps, Lisboa 1609), Ministerio de Instrucción Pública y Previsión Social, Montevideo 1963, pp. 369-370.

3 MAÑOZCA, Juan de, Carta al Rey Felipe IV, Quito, 1926, in, GONZALEZ SUAREZ, Federico, **Historia General de la República del Ecuador**, To. IV, p. 165, Imprenta del Clero, Quito, 1891.

4 LATCHAM, Ricardo E., **La Agricultura precolombina en Chile y los países vecinos**, Ediciones de la Universidad de Chile, Santiago, 1936, p.240.

5 A. Vierkandt, quien por primera vez propuso la pareja **Naturvöl ker-Kulturvölker** (1896), consideraba que el rasgo distintivo de los primeros era la resignación de la libertad individual en el espíritu del grupo; W E. Muhlmann (1938) aplicó el término a los pueblos "dotados de escasos medios para dominar la naturaleza, es decir, de limitados recursos técnicos" y H. Tischner (1964) lo restringe a "todos los pueblos que no han desarrollado la escritura" (tal cual la concebimos nosotros, habría que agregar).

6 Salvaje proviene del portugués **selvagen**, hombre selvático. Esta voz entraña un juicio de realidad, en tanto que adjetivo explicativo, y no, como se estila, un juicio de valor, un adjetivo calificativo de tipo peyoratorio (el ignorante, el torpe, el superticioso, el irracional, el despiadado, etc.).

7 MARTIR DE ANGLERIA, P, **Décadas del Nuevo Mundo** (1511), Bajel, Buenos Aires, 1944.

8 HERRERA, A, DE, **Historia general de los hechos de los Castellanos en las Islas y Tierra Firme del Mar Océano** (1601-1615), Edición de A. Ballesteros y Beretta, Madrid, 1934.

9 GARCILASO DE LA VEGA, Inca, **Comentarios Reales de los Incas**, Ministerio de Instrucción Pública y Previsión Social, Montevideo, 1963.

10 DE LAS CASAS, Fray Bartolomé, **Historia de las Indias, Aguilar**, Madrid, 1927.

11 MATIENZO, J. de, **Gobierno del Perú**. Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires, 1910.

12 GARCILASO DE LA VEGA, Inca, Op. cit.

13 GARCILASO DE LA VEGA, **Comentarios reales de los Incas**, Ministerio de Instrucción Pública y Previsión Social, Montevideo, 1963.

14 COBO, B. **Historia del Nuevo Mundo** (1653), Marcos Jiménez de la Espada, Soc. de Bibliófilos andaluces, 4 vol. Sevilla, 1931.

15 RUIZ, H, **Relación del Viaje hecho a los Reynos del Perú y Chile**, (...), Madrid, 1931.

16 UNANUE, H, **Disertación sobre el cultivo, comercio y virtudes de la famosa planta del Perú, nombrada coca**, Mercurio Peruano, IX. Mayo-agosto, Lima, 1774.

17 MANTEGAZZA, P, **Sulle virtú igieniche e medicinali della coca** (...), Annali Universali de Medicina CLXVII, maggio, Milano, 1859.

18 BURCHARD, R.C. Una nueva perspectiva sobre la masticación de la coca, **América Indígena XXXVIII**, 4. México, 1978. El autor cita los trabajos científicos donde se estudia la química de la coca.

19 Ibid.

20 REICHEL - Dolmatoff, G, **Los kogi: una tribu indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta**, Colombia. T.1, Revista del Instituto Etnológico Nacional, vol., nos. 1-2 pp. 1-320, Bogotá, 1949-50: T. II Editorial Iqueima, Bogotá, 1951. cfr. Procultura, Bogotá, 1985, 2 vols.

21 COLON, F, **Historia del Almirante De las Indias Don Cristóbal Colón**, Bajel, Buenos Aires, 1944. La "Escritura" de Fray Roman Panésse transcribe en el cap.LXI, de algunas cosas que se vieron en la isla y de las costumbres, ceremonias y religión de los indios.

22 VALVERDE, Fray V, **Carta del Obispo de Cuzco al Emperador sobre asuntos de la iglesia, etc, 20 de marzo de 1539**, in J.F. Pacheco (editor) et al, Colección de Documentos inéditos, etc. T. III, Madrid, 1864-1884.

23 CIEZA DE LEON, P, **Crónica del Perú** (1553). Espasa- Calpe, Buenos Aires, 1945.

24 DE ZARATE, A, **Historia del descubrimiento y conquista del Perú**, Anvers, 1555.

25 GAGLIANO, J.A, **La medicina popular y la coca en el Perú: un análisis histórico de actitudes. América Indígena**, Instituto Indigenista Intera-mericano, Vol. XXXVIII, No. 4, pp. 789-805, México, 1978. Para más detalles ver del mismo autor **The Coca Debate in Colonial Perú**, The Américas,XX, Academy of American Franciscan History, Washington, 1963, pp.43-63 y **The popularization of Peruvian coca**, Revista Historia de América, No. 59, pp. 164-179, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México, 1965.

26 ACOSTA, J de, **Historia natural y Moral de las indias** (1590), Anglés Editor, Madrid, 1894, to. 1. Cap. XXII, Del cacao y de la coca.

27 UNANUE, H, Disertación sobre el cultivo, comercio y virtudes de la

famosa planta del Perú, nombrada coca, **Mercurio Peruano**, IX, Mayo-Agosto, Lima, 1774.

28 Id. Ibid.

UN VUELO CHAMANICO

2.1 Encuentro con Chu-Ru.

Digamos que se llamaba Chu-Ru. No era este su nombre tribal, convertido en civil por los chinos, que me lo guardo. Ni tampoco era su verdadero nombre profundo, el de su personalidad y su oficio, que me revelara luego. Pero este último no debe pronunciarse ni escribirse, porque está interdicto para quienes nada saben del arte de viajar por los Tres Reinos. Todo esto suena como demasiado complicado y misterioso, de modo que dejo de lado el galimatías identificatorio y paso a narrar los hechos, o lo que los hombres llamamos hechos, esas fragmentarias piezas de la realidad o de la fantasía que nosotros recortamos de la piel de los fenómenos.

Chu-Ru era, a primera vista, un hombre vulgar dentro de su tipo somático mongoloide. Tenía el cuerpo macizo, el mentón prominente, una nariz adunca, curvada como el pico de un águila,

y un poderoso cuello de oso montañés. Sus brazos remataban en manos grandes, con dedos espatulados, extrañamente quietas, casi rígidas, que pendían separadas de sus flancos. Así se me apareció el 4 de abril de 1965, pasado el mediodía, cuando descendí del tren en la estación de Huhehot, la capital de Mongolia Interior, a la que llegaba en viaje hacia el desierto del Gobi, a la búsqueda de los últimos pastores nomádicos.

Fue vernos y de inmediato brotó entre nosotros una viva corriente afectiva.

En ese umbral primario del conocimiento no teníamos ningún tipo de nexos ni de antecedentes. Obraron así, de modo espontáneo, los resortes internos de una comunicación anímica jamás manifestada en mí con tanta fuerza ante persona alguna. Fue como una especie de súbito reconocimiento entre dos intimidades separadas por vallas culturales casi insalvables que, no obstante, pudieron ponerse en contacto al conjuro de una corriente mental que hizo saltar entre ambas una chispa de rara intensidad.

Esta empatía, llamémosla de tal modo, fue confirmada días después en circunstancias excepcionales, durante una velada que compartimos en Pailingmiao, pueblo situado en los límites del desierto del Gobi, por donde antiguamente pasaba la ruta de la seda.

La contrafigura cultural personalizada.

Chu-Ru resultaba semejante a cualquier otro mongol hasta el momento de sonreír. Lo hacía con toda su cara y con algo que físicamente no existía en ella pero que comenzaba a fluir cuando iniciaba sus sonrisas. Era entonces como si su rostro cambiara de piel, de color y de horma. Los pliegues epicánticos de los ojos bajaban lentamente, al igual que una carnosa persiana, y principia-

Stupas budistas de Pailingmiao (Foto del autor).

ban a brillar dos rayitas oblicuas que apenas podían aminorar la intensidad de una fosforescente luz interior. Y con la energía que se expandía a partir de los ojos, se animaban y danzaban los hoyuelos excavados en las mejillas y empezaba a formarse su famosa sonrisa, precedida por los surcos semicirculares y paralelos de unas finísimas arrugas que bordeaban las comisuras de los labios.

No se sabe de dónde, surgía al instante una inmensa cantidad de dientes, parejos, pulidos, filosos, anchos como las teclas del piano del viento, amarillos como las extensiones del Gobi bajo la

luna. Era entonces otro hombre, y ese hombre de sonrisas, de la simpatía a flor de piel, se convirtió de inmediato en mi amigo.

No es ocasión ésta para narrar nuestras correrías por entre las últimas yurtas de los mongoles que se transformaban en sedentarios bajo la presión de nuevos estilos económicos. Con Chu-Ru visitamos las lamaserías mitad tántricas (dedicadas a los misterios del Vehículo de Diamante, el budismo tibetano-mongol), y mitad científicas (con sus salas de primeros auxilios, sus quirófanos iluminados por decenas de linternas suspendidas del techo y sus farmacopeas de tipo occidental, que acabaron con los "dientes de dragón" usados por los lamas curanderos).

Chu-Ru me había sido adscripto en atención a mi calidad de investigador sociocultural, escritor y, sobre todo poeta, cosa esta última que aquel remarcó muy especialmente. En tanto que homólogo, que contrafigura cultural personalizada, Chu Ru era, además de poeta, Vicepresidente de la Sociedad de Cantores Tradicionales de Mongolia y otras cosas secretas, que los chinos ignoraban, y de las cuales me enteré luego, en un fabuloso mano a mano que sostuvimos y cuyo relato será la materia de esta pequeña historia. La mención de los chinos viene a cuento para explicar que Mongolia Interior pertenece a la República Popular China, aunque los mongoles, en su gran mayoría, desconocen el idioma mandarín, propio de las zonas septentrionales de un país habitado por casi una treintena de distintas nacionalidades y cuya población equivale a la cuarta parte de la mundial.

Durante los primeros días mi comunicación con Chu-Ru se realizó con muchas dificultades. Sus palabras, dichas en mongol, eran traducidas por Uru al mandarín, y Li, mi compañero de viaje e intérprete a lo largo de los diez mil quilómetros que trotamos por China, las vertía al español, idioma que hablaba a las mil maravillas. El camino de vuelta experimentaba el mismo proceso. Eso nos desesperaba, pues teníamos una gran necesidad de conectarnos

espíritu a espíritu. No obstante, recurríamos al universal mecanismo de los gestos para ubicarnos siquiera en el plano de las exterioridades descriptivas.

Lo dicho hasta ahora es un obligado preámbulo para que la entrada en otro terreno no parezca demasiado extravagante, cuando no descabellada. Se trata, **tout court**, de una sesión chamánica que tuvo lugar entre Chu-Ru y yo, y del "vuelo" que ambos realizamos gracias a las artes de aquel durante una fría noche primaveral, atemperada por el fuego que calentaba el corazón de la posada donde nos habían alojado en Pailingmiao. Vamos a entrar, pues, por la puerta que se abre sobre el territorio de lo maravilloso, de modo que invito a los lectores de este siglo XX, tecnocrático y descreído, a revivir un viaje hacia otras dimensiones del tiempo y del espacio, hacia los dispositivos culturales de otro tipo de tecnología humana.

El escenario y la circunstancia.

Quiero ubicar con mayor precisión el escenario y la circunstancia de este suceso. Como ya dije, Chu-Ru era uno de los tres mongoles que nos aguardaban en la ciudad de Huhehot para emprender una expedición al Gobi, luego de visitar las banderas de pastores que apacentaban sus ganados de cabras, ovejas, vacas, caballos y camellos de Bactriana, los de doble jiba, en los rebordes empastados de las praderas.

Habíamos viajado en ferrocarril desde Beijing (Pekin, según la vieja grafía), con el propósito de ascender a la meseta de Mongolia, a 1.200 metros de altura sobre el nivel del mar, para observar allí los procesos de adaptación social a la vida desértica, asunto hoy estudiado por la ecología humana de la zona árida. Me interesaba sobremanera observar de cerca la vida y las costumbres de los actuales descendientes de aquellos orgullosos y recios guerreros de otrora, los integrantes de la Horda de Oro que al mando de

sucesivos Janes conquistaron buena parte del Asia y tuvieron en jaque a los caballeros cristianos de la Europa medieval.

El Gobi es en su mayor parte un desierto de guijarros. En esto se asemeja al **reg** del Sájara. **Ob** significa piedra: Gobi, en consecuencia, quiere decir llanura de piedra. Ya la palabra se me había hecho familiar un tiempo antes cuando, durante la travesía de Siberia, había contemplado el estruendoso deshielo del Yenisei y del Obi, el río de las piedras.

Para ascender a la meseta, los chinos nos ofrecieron dos automóviles todo-camino de origen soviético, los cuales habían sido especialmente acondicionados. Tenían cortinitas de hilo caseras, unas curiosas butacas de sala tapizadas con seda violácea y amarradas al piso, y su cabina estaba taponeada, por así decirlo, para aislarla del exterior del mejor modo posible. Nos pidieron que guardáramos las cámaras fotográficas en recipientes herméticamente cerrados y nos cubrieron con espesos tapabocas. Resultó una previsión acertada, aunque insuficiente, para defendernos del polvo de **loess** que nos iba a acosar durante casi toda la ascensión.

Durante el día anterior se había desatado una tempestad de polvo y el camino era prácticamente invisible. Sólo se veían los objetos situados cinco metros hacia adelante, y a veces menos. Una nube de **loess** finísimo, producto del cuarzo convertido en impalpables partículas voladoras, abrazaba la montaña, trepaba por el aire, se metía en las hendijas del viento, sumía al paisaje entero en una penumbra azulada que de pronto se convertía en un crepúsculo cárdeno cuando el sol se filtraba a través del polvo. Vista desde lejos, esta tormenta ocultaba el cuerpo de la cordillera de Tatschigchan y solo permitía que sobresalieran las cumbres, flotantes balsas cónicas en un océano de niebla.

Los cuadros chinos que muestran este tipo de panorama son absolutamente naturalistas: los críticos de arte de Occidente, que

nunca pisaron -¡qué lástima!- las fábricas de viento que desde hace miles de años vacían al Gobi de sus delgados suelos, producidos por la meteorización del granito, piensan que los pintores chinos idealizan los paisajes, que los llenan de levitaciones y sueños, que ahuyentan con símbolos el merodeo de la naturaleza. Todo lo contrario. Los chinos pintan lo que aparece ante sus ojos, perpetuamente atentos a la gracia del detalle, al sobresalto leve de la hoja que cae, al hilo de lluvia que humedece las mejillas del mundo.

El episodio de la trepada a la meseta de Mongolia en los dos automóviles merece una larga narración, pero en aras de la brevedad, solo diré que ambos conductores, antiguos arrieros que habían frecuentado ese camino desde cuando era de herradura hasta que se convirtió en una estrecha carretera de balastro, lo conocían de memoria, curva a curva, bache a bache. También conocían las técnicas de concentración mental, muy anteriores por cierto al arte de los arqueros japoneses del Zen, que tanto impresionara a Harrigel.

Parecía imposible que pudieran guiar con la seguridad y pericia con que lo hicieron. Los chinos y yo íbamos temblando y los socarrones mongoles entrecerraban sus ojillos, sonriendo quizá tras los descomunales tapabocas, y cabeceaban suavemente al compás de las vueltas del camino de cornisa que al retorno, en un día transparente, las vimos viborear entre precipicios.

-No asustarse. Los que conducen llevan guantes blancos. Eso quiere decir que pueden guiar con los ojos vendados. En efecto, los conductores en la hora de partir habían recibido, en una curiosa ceremonia, la imposición de los guantes, y al ocupar sus sitios, antes de arrancar, levantaron ambas manos con los dedos muy abiertos, semejantes a estrellas forradas de algodón.

-No asustarse, no asustarse. Ahora las manos saben más que los cerebros.

Y por cierto que sabían. Nuestro capitán parecía un Buda tranquilo,un navegante de las tinieblas seguro de su rumbo. Iba erguido como un huso, callado como un monje, y la deidad que le trasmitía su pericia lo guiaba con hilos invisibles, cual si fuera un Maese Pedro del más allá moviendo una marioneta humana.

Las horas parecían hacerse eternas. Todos tosíamos, casi sofocados por el polvo que se colaba por todas partes. Teníamos barro en los lagrimales y plomo en los huesos. Pero de pronto se abrió sobre nuestras cabezas una especie de arcoiris, el contorno se hizo visible y en pocos minutos más dejamos abajo un aéreo colchón polvoriento surcado por hebras color pajizo. Ante nosotros se alzaban ya las cumbres desgastadas por la lima eólica de la arena milenaria y la grava tenaz. Llenas de luz, se recortaban con firmeza sobre un cielo pálido, ajeno a los hombres y a la misma naturaleza, que nos abría las puertas de la meseta de un millón de quilómetros cuadrados por donde se extienden las sedientas travesías del desierto grande del Gobi, el Shamo tan temido por los chinos.

Esperando una posibilidad.

Chu-Ru fue mi inseparable compañero en las andanzas por las yurtas concentradas en grupos. Cada una de esas comunidades, **joton** en mongol, constituia una especie de islote humano en un océano de hierbas cada vez más escasas a medida que se avanzaba hacia el norte. Las yurtas son tiendas de fieltro sostenidas por largas varas cuyo entramado cupular las hace semejantes a hongos. Sus habitantes, los pastores, son de una hospitalidad sólo comparable a la de los esquimales o a la de los antepasados pobladores de las pampas y llanos de América del Sur. Chu-Ru me presentó sus amigos viejos y jóvenes, los de la tradición cimarrona y los de la inseminación artificial del ganado menor. Con él aprendí a querer las almas sobrias de los jinetes nomádicos y a practicar el relevamiento etnográfico de su vida pública y privada. Con él cabalgamos en los **sanho**, los resistentes y cabezones caballitos de

la región, y bebimos el **airag**, la leche de yegua fermentada, y engullimos gordas colas de carnero, cuyos ocho quilos de peso destilaban grasa a más no poder.

-Esto no es lo mejor de nuestra comida, decía mediante el laborioso sistema de la doble traducción. Cuando vengas de nuevo con más tiempo nos iremos a los montes Jingan a comer patas de oso, hocicos de alce y sopas de hongos. Soy uno de los "señores de los hongos" y te enseñaré a distinguirlos y consumirlos: unos sirven para caminar cuerpo adentro y otros para volar cuerpo afuera. En un principio no entendí esto último, pero días después se aclaró de pronto su significado.

No acababa Chu-Ru de contarme detalles acerca de las tradiciones de los cantores de la pradera, tan parecidos en su temática a los llaneros colombo-venezolanos y a los gauchos rioplatenses. En uno de nuestros avances ecuestres por el Gobi, cuando nos habíamos desprendido del grupo de intérpretes y galopábamos libremente, enhorquetados sobre monturas de madera, pintadas con vivos colores, disfruté un momento inolvidable. Bajamos de los caballos, los maneamos y caminamos como medio quilómetro desierto adentro. En ese sitio el silencio era tan intenso, tan mineral y tan diáfano a un tiempo, que sentíamos el rumor de nuestros organismos, el sonoro golpeteo de nuestra sangre en las sienes, el rezongo soterrado de los pulmones y los intestinos. Parecíamos dos maquinarias escandalosas, turbando aquel bostezo de la soledad, aquella atmósfera anterior al nacimiento del sonido. Chu-Ru, de pronto,se puso a cantar, siempre con los brazos abiertos,con abaritonada voz, enronquecida por el humo de las yurtas. Su canción, me lo dijo luego, celebraba la gloria de los jinetes de otrora. Cada palabra, gutural, profunda, era un inédito alumbramiento: instalaba como por vez primera la presencia del hombre y de los dioses en aquella panoplia vacía, sorda, ciega, tenaz, tapizada por arenas misteriosas que dormían bajo los guijarros diseminados al azar como los frutos de piedra de un huerto sin

dueño.

Esa y otras experiencias nos demostraban que por aquel entonces nuestro lisiado lenguaje por clics y por señas había avanzado bastante. Pero faltaba lo esencial, o sea esa cálida comunicación hablada y modulada, llena de matices, pausas y sobreentendidos, cuya temperatura afectiva hace del diálogo humano un ejercicio pleno de sentidos. Ambos deseábamos perfeccionar un instrumento de interconexión más profundo pero solamente Chu-Ru tenía los medios y yo, por el momento, ignoraba aún la existencia de esa posibilidad.

La ocasión se dió, por fin. Estaba por terminar mi misión en Mongolia. Ese día habíamos viajado a la aldea de Chaganaobo (el paso de las piedras blancas entre las montañas) y al atardecer regresamos, cansados y sedientos, a Pailingmiao cuya lamasería, el templo de Tui-la-ma, había visto crecer en su derredor un pueblo de tejedores de alfombras, siglos atrás visitado nada menos que por Marco Polo. Cenamos en la posada. Los **han**, los chinos, devoraron su **nifan** (arroz hervido), con tres o cuatro escuálidos platillos de carne y vegetales. Una civilización de lacticíneos, como es la mongólica, no podía ofrecerles más que una serie de alimentos agrios y secos, ingratos a sus paladares. Por otra parte la carne de cordero les resultaba "horrorosa" según sus propias confesiones.

Chu-Ru casi que no comió. Estaba abstraído, ausente, entre cabizbajo y ensimismado. Cuando los otros comensales se retiraron a dormir, luego de beber apenas el **mo-tai**, el aguardiente chino con que despedíamos la pradera y sus gentes, Chu-Ru, con un imperceptible parpadeo me indicó que no me fuera. Antes de irnos a dormir, dijo a la fatigante cadena de intérpretes "mi hermano y yo queremos echarnos adentro el resto del aguardiente". Acepté con alborozo su propuesta y ahí nos quedamos, esperando que no hubiera moros en la costa. Nos constaba a ambos

que "debíamos hablar". Como hablan los hombres que son amigos, en el más desprevenido y gratuito estilo, para intercambiar las verdades del corazón y los silencios del alma. **Aqa**, hermanos, repetía Chu-Ru, señalando sucesivamente su pecho y el mío. No podíamos demoramos más en aquella orfandad comunicativa. Ese era el momento de saltar las barreras. Y Chu-Ru supo aprovecharlo.

No bien quedamos solos, se animó. Retornó su sonrisa, cuajada de dientes. Entonces me invitó a terminar el **mo-tai**. El aguardiente, al bajar, quemaba como las brasas del Infierno, pero mano va, mano viene, al fin lo acabamos. Una vez terminado el beberaje chino, hijo de la destilación vegetal, Chu-Ru se levantó, tropezando, y fue rumbo a una alacena disimulada en un rincón. De allí regresó con una botellita de **tsagaan arji**, una bebida destilada a partir de la fermentación de la leche de yegua e hija, por lo tanto, del reino animal. Me invitó a beber nuevamente, con aparatosos ademanes y reiteradas sonrisas.

Y seguimos empinando el codo, remansadamente, dueños de una paz que nos envolvía con el encanto de un patio dormido a la luz de las estrellas. Pero las estrellas estaban afuera, donde se congelaban las sombras a diez grados bajo cero y soplaba, malhumorado, el **buran**, un viento helado que descendía desde el norte despidiendo al invierno. Dentro del comedor de la posada, donde ardía en una chimenea construida con adobes un fuego de **argol**, la boñiga de vaca que tapizaba la pradera, reinaba un ambiente tibio, recogido, que invitaba a franquear las almas y entrarle al aguardiente con sereno entusiasmo.

Ya estábamos por dar fin al contenido de la botellita. Yo me sentía liviano y pesado a la vez, embriagado como estaba, y hasta los huesos, por el licor áspero que corría como un río garganta abajo.

Terminado el aguardiente, Chu-Ru entrecerró los ojos y comenzó

a tararear y a balancearse lentamente. Me invitó a imitarlo y lo hice. Si alguien nos hubiera visto habría pensado, de tener imaginación, que no éramos dos hombres sino dos cigarras gigantescas zumbando en el verano de la borrachera. Chu-Ru ahora golpeteaba, con sostenido ritmo, la mesa de madera. Sus grandes manos caían desde una altura cada vez mayor y crecía el ruido del tamborileo. Su torso entero se movía como un péndulo y por momentos rotaba sobre un invisible pivot escondido en su cintura.

Así pasaron varios minutos, no sé cuántos, pues yo estaba como hipnotizado por aquella salmodia que runruneábamos entre ambos y por el redoble de Chu-Ru. Este prosiguió un tiempo más sus operaciones hasta que abruptamente se detuvo. Fue como una frenada y yo sentí el impacto de esa pausa que me dejó en el vacío, sin saber qué hacer. Extrajo entonces un frasco de su bolsillo y vertió en ambos vasos, exhaustos desde hacía un buen rato, un beberaje turbio, semi amarillento, cuyo olor me pareció desagradable, amoniacado, aunque ya a esa altura sentía como si el cuerpo no me perteneciera y que los sentidos caminaran a mi lado, como facultades independientes de mi organismo. Con un movimiento de cabeza Chu-Ru me conminó a beber.

-**Sayin**, bueno, me dijo. Al ver que titubeaba insistió: **sayin, sayin**. Su rostro estaba ahora serio, rígido, desprovisto de su eterna sonrisa. Respiraba ruidosamente, como en un ejercicio medido de inspiración y de espiración, aquella silbante y esta entrecortada. Visto bajo el cono de luz que se recortaba sobre las sombras del comedor, ya sin el calor de la chimenea, Chu-Ru semejaba un ídolo de piedra cobriza, bruñido por el sudor cada vez más copioso.

De un solo golpe apuramos las copas al unísono. Y allí nos quedamos quietos, contemplándonos mutuamente, como magnetizados. Si hubiéramos querido hacer otra cosa, habría sido imposible: teníamos las lenguas trabadas, las manos llenas de hormigas, los pescuezos paralizados.

Una especie de lazo nos ataba las miradas y las intenciones. Sabíamos que íbamos a obtener un tipo superior de comunicación. Y así nos quedamos, esperándola.

Yo sentía ahora una especie de viento mental que hacía volar dentro de mi ser toda esa manigua plantada por la tradición de cada cultura, por el idioma, por las formas de vida, por la milenaria carpintería del espíritu que hace mamparas con las nociones, que mete pedazos de realidad en el chaleco de fuerza de los conceptos, que levanta edificios filosóficos con las categorías. Comencé a sentir un raro malestar y luego me pareció caer hacia adentro de mí mismo, succionado por un mareo que comenzó a sumirme en un insoportable estado nauseoso.

Entretanto el estallido interior continuaba. Pero no solo lo padecía en las estructuras de la psiquis, depósito de la borra mental dejada por la costumbre de vivir en una sociedad y una cultura determinadas. También se desató una tempestad dentro de mi cuerpo. Sentía una serie de pequeñas explosiones detrás de los globos de los ojos, en la profundidad de los oídos, en las vértebras cervicales que parecían hervir, y licuarse, y descender columna abajo como agua caliente, como lava pastosa, como piedras volcánicas que se derrumbaban hacia la raíz de mi espalda.

Digo esto con tanta exactitud porque la hipersestesia y la cenestesia que por igual afinaban e internalizaban los sentidos inscribían esas sensaciones con tal intensidad en mis registros anímicos, que la evocación de las mismas me permite rescatarlas tal como se dieron en aquellos momentos.

De pronto me sentí ágil, livianísimo, poseído por el genio del aire. Una gran oscuridad me invadió, me golpeó mejor dicho con una especie de hisopo empapado en una materia negra y pegajosa. Sentí que unas amarras por mí desconocidas se soltaban desde mi cerebro, desde la glándula pineal, desde los arrecifes sumergidos

del cerebelo, desde todo mi sistema de neuronas. Y comencé a volar.

Cuando abrí los ojos, o aquello que me permitía tener una visión del mundo a partir de medios no habituales, divisé allá abajo las sombras alargadas de Pailingmiao, los muros blanquecinos del templo de Tui-Lama, el dormido loto de la stupa, todo alejándose con presteza. A mi lado iba Chu-Ru, o mejor, el rostro de Chu-Ru. Semejaba un medallón rodeado por pequeñas llamaradas, como el sol de nuestra bandera, como un decapitado dios de juguete circundado por un halo de ectoplasmas. Entonces comenzamos a conversar, si el término cabe.

Yo no escuchaba su voz ni podía ver su boca pues volábamos en una misma línea. Hablábamos de mente a mente, de psiquis a psiquis, con una facilidad y una felicidad tan plenas que cada pensamiento se hacía palabra y la palabra, o el espíritu de la palabra en suma, se convertía en piedra, en insecto, en brizna de hierba, en materia con cambiante forma de nube o amiba, y cada uno de estos significantes, de estos fragmentos de mundo, arrastraban tras sí el diseño de un pensamiento, la sombra de una idea.

Puente.

El lector debe prepararse para admitir que cuanto voy a decirle en lo que seguirá es la fiel transcripción de las distintas etapas de una experiencia única en mi vida, que me ha marcado para siempre. He registrado en mi mente, paso a paso, los detalles de aquella aventura chamánica. No quiero asumir aquí ningún tipo de papel científico,interpretando y decodificando los fenómenos y su cortejo de símbolos. Tampoco quiero ser considerado un imaginativo, que inventa lindamente, porque sí, un relato fantástico y se lo brinda a la avidez de una raza de consumidores de leyendas sobre drogadictos, extraterrestres o espectros. Hablo, o escribo, como un simple testigo.

Pero como tal testigo debo a los lectores una explicación, una clave que aclare este salto cualitativo desde "nuestra" realidad hacia "otra" realidad, o meta-realidad.

Chu-Ru me manifestó, no bien establecimos contacto, que volaba la parte liviana de nuestro ser. Nuestros cuerpos estaban encadenados, allá abajo, a la gravedad, a la extensión, a la corrupción. Nuestras mentes, en cambio eran libres y él les había puesto esos motores gráciles que las remontaban sobre lo contingente y lo perecedero.

El beberaje de la redoma era el causante de este fenómeno. Se trataba de su propio orín, recogido luego de una ingestión de la **Amanita Muscaria**, un hongo mucho más alucinógeno que venenoso, utilizado por los chamanes de su pueblo desde el principio de los tiempos humanos. Y decía bien, puesto que fue consumido, según lo han comprobado los arqueólogos, desde la época de los neanderthales por lo menos.

Bastante más tarde, durante mis viajes a México y mi larga residencia en Colombia, ambas tierras ricas en hongos alucinógenos, conocí y estudié diversas especies de los mismos. Pero en el momento que ahora reconstruyo era solamente un sujeto actuante, y paciente a la vez, un alma en vilo viviendo un acontecimiento extraordinario.

Voy a reconstruir paso a paso, lo sucedido en aquella noche asiática. No necesito que me crean a pie juntillas, pues el relato, y lo que tras él respira, rompe los esquemas de la razón occidental, del cartesianismo de nuestros hábitos mentales. Sólo pido que me presten atención, como decían en su comienzo las canciones entonadas por Chu-Ru, el poeta y chamán mongol.

2.2. Los hongos mágicos de Mongolia.

El vuelo inicial sobre la pradera nocturna nos mostraba un vago paisaje. Se adivinaba la extensión, la infinitud de esa espalda terrestre condenada a ser sólo lugar de paso y antesala de la pura geología, de los reinos de la sed. Ibamos con relativa lentitud, volando en círculos como las palomas mensajeras que buscan en el espacio las señales del lejano objetivo antes de lanzarse sobre él empujadas por las catapultas del instinto. Pero pronto, como sucedería de ahí en adelante, sobrevino una solución de continuidad. Comenzaban así los saltos y sobresaltos del viaje verdadero.

Tras una sacudida aumentaron la velocidad y altura de nuestro vuelo, que ya era en línea recta. De inmediato nos encontramos en los umbrales del desierto y al internarnos en él contemplamos sucederse una tras otra las huellas de los **talas**, esas depresiones planetarias desde las cuales el viento ha acarreado, mediante

inmemoriales procesos de deflación, todo el **loess** que rellenó el norte de China.

-Mira aquellas piedras, decía Chu-Ru. No son tales. Tienen por dentro vida latente, almas adormecidas. En Ordos, en la curva del río Amarillo, las piedras no son otra cosa que los huevos petrificados de los Grandes Abuelos, que ustedes llaman dinosaurios. Y esas que brillan allá abajo son los invictos guerreros aletargados, encerrados en la casa de roca de sus corazones, soñando con los ejércitos que brotaban de las mismas raíces de la pradera para galopar por las tierras del Asia, la China, y Europa. Hoy ya no existe Mongolia. El único poder que nos queda a los vencidos son las artes que yo manejo. Esto nos hace recobrar la memoria del ayer pero no la antigua fuerza de los cuerpos ni la alegría de los caballos a plena carrera. Yo conservo solamente la aptitud de la mente para evocar, mediante los hongos o el canto, que chamán y poeta son lo mismo, la gloria que pasó y que nunca más conoceremos.

Descubriendo un tercer ojo.

La luz era escasa. Apenas se divisaba la enorme meseta desértica, acuchillada por los cauces secos de las torrenteras, hoy convertida en el camino de las caravanas de mercachifles a lomos de camello. Reinaba un absoluto silencio que nos acompañaría siempre, hasta el final del viaje.

Paulatinamente comenzó a divisarse a lo lejos algo semejante al tallo de una tromba marina, una suerte de tronco grisáceo cuya base y cuyo vértice eran invisibles. Al acercarnos se precisaron su forma y dimensiones. Se trataba de un poste gigantesco, de un palo totémico pintado con tinturas arbóreas, una especie de estructura escapada de la Calzada de los Gigantes del litoral de Irlanda pero mucho más alta y ancha que los edificios basálticos que componen la misma.

-Es la Columna del Centro, musitó Chu-Ru, y adiviné en su pensamiento un temor ancestral, una sagrada reverencia por lo que está más allá del Ser y del Devenir, al fin un juego de palabras bajo los cielos mediterráneos donde Parménides y Heráclito jugaban a los dados con dioses semejantes a los hombres.

Por ella se asciende y por ella se baja. Se asciende por fuera; se baja por dentro. Es el camino siempre recorrido por todo cuanto existe para dejar luego de existir y recomenzar de nuevo. Esa Columna une a nuestra Tierra con las Praderas del Cielo y con la Casa Subterránea. Está construida con piedra, con madera, con metal, con carne, con vestidos de serpiente, con carozos de estrellas. Por ella suben y bajan los Cuatro Elementos, los Cuatro Vientos, los Cuatro Lokopalas. Es lo no nacido y lo que después de la muerte sueña con la vida por venir. Es el fundamento de todos los seres, de todas las cosas. Es el bastón de mando del Destino. Es el cuerpo y el alma del Universo. Mírala bien, para que nunca te olvides de ella.

Nos acercamos aún más. La superficie curva cambiaba de color cada vez que acudía a mi mente una sensación cromática definida. Era como el camaleón de la realidad, que se escapa de las manos y de los conceptos cuando la creemos prisionera en un sistema de ideas o de prejuicios. Su epidermis, porque tenía toda la apariencia de serlo, lisa en partes, rugosa en otras, parecía temblar. Se adivinaba por dentro una sorda lucha, tal vez la de las fuerzas del Caos con las fuerzas del Orden, presentes en todas las cosmogonías y en las antropofanías. Los dramas del Universo y el trajín cotidiano de los hombres, los grandes nacimientos estelares y el vuelo nupcial de las abejas, el girar de las galaxias y el florecimiento de las rosas, lo extremadamente grande y lo extremadamente pequeño de la materia y de la energía, vacían bajo esa piel sin edad sacudida por estremecimientos que de pronto levantaban protuberancias, cordilleras córneas, y que de pronto parecían

rasgarla en grietas arborescentes recorridas por centellas. Una luz interior, un resplandor amoratado pugnaba por manifestarse detrás de aquel tegumento que cambiaba de color y de forma, de aquella túnica del proteico camaleón presente en todos los partos que pueblan los mundos habidos y por haber.

Pegados a esa vertical vertiginosa ascendíamos, ingrávidos y veloces. Yo sentía el gozo del vuelo, la plenitud de los cometas, la soberbia del halcón de Horus que cruza el Nilo cuando el sol se levanta sobre el Mar Rojo.

Súbitamente tuve un aumento, llamémosle así, de la capacidad de visión, que también fue de la comprensión. Porque ver es saber y saber es ver con claridad total. Contemplé entonces a Chu-Ru, volando a mi lado como una deidad gemela, y divisé de frente nuestros rostros en pleno vuelo. No puedo describir con exactitud aquel desdoblamiento de la percepción, acompañado por un agrandamiento de las facultades cognitivas e intuitivas. Vistos así, Chu-Ru y yo semejábamos dos medallones, dos relámpagos circulares deslizándose el uno junto al otro como un par de ojos lúcidos que penetran las tinieblas y adivinan las jugadas del ajedrez del tiempo. Nuestros rasgos, hieráticos, precisos, se destacaban como los cuños de las monedas arcaicas que de cuando en cuando rescatan del mar los pescadores de Sicilia. Pero había algo nuevo en ellos. En efecto, tanto Chu-Ru, el mistagogo, como yo, transfigurados, envueltos por titilantes oriflamas, mostrábamos un tercer ojo en medio de la frente.

Por el sitio donde habitan la vida y la muerte.

En determinado momento la ascensión llegó a su fin. Durante la misma, Chu-Ru había callado, bloqueándome toda posible conexión de pensamientos. Porque, lo repito, yo no escuchaba voz alguna. Ni ruido alguno. Se repetía en lo alto el silencio del Gobi,

cuando el único rumor perceptible era el de nuestras respiraciones y nuestros pulsos. Pero aquí ni eso. Sentado en un ámbito propio, el Silencio, el único dios entre los genios y brujos que recorren los caminos del budismo Vajrayana, pasaba las hojas inmensas de un Libro de Horas, cuyas estampas sigilosas se sucedían las unas a las otras, con un dedo puesto sobre los labios: no hablar, no llorar, no reír. Mirar solamente, que para eso están los tres ojos.

-Entramos en el Primer Cuadrante (o Dominio, o Habitación, o Templo, o Yurta, o Casa)- los sinónimos salían unos de otros como esos pescados de los cuadros de Bruegel, o como las muñecas chinas que muchos creen que son rusas, y yo debía escoger entre las resonancias mentales que brotaban de la prestidigitación de Chu-Ru-.

Así dijo de improviso mi gurú espacial, despertándose de su anterior mutismo, y su tercer ojo resplandecía como si fuera un lago de aguas violáceas rodeadas por arenas doradas. Te abriré las puertas del Palacio del Este, el primero que visitaremos.

No se trataba en verdad de un palacio, como parecía desprenderse de la alusión mental de Chu-Ru que mi libertad de elección terminológica había así encasillado. Nombrar es hacer nacer, pero es también recortar, limitar, empequeñecer, vaciar de imaginación el vuelo infinito de lo posible.

Estábamos en un espacio sin límites, iluminado igual que una pecera desde las paredes transparentes que parecían rodearlo. Lo definido y lo indefinido andaban por allí juntos. Abajo, remota e irreal, la Tierra semejaba un fruto envuelto en un rebozo de lumbre anaranjada. El cielo se había puesto un capuchón verde profundo y en cada uno de los puntos cardinales pendían y rotaban rápidamente cuatro caracoles grandes como planetas. Entretanto la Columna del Centro se había convertido en el tronco de un árbol

joven, cuajado de ramas incipientes y hojas tiernas.

-Este es el mundo de la infancia, en especial la tuya y la mía, que vamos a contemplar de nuevo como renacidas. La vida de los hombres y la de los objetos que los acompañan, porque un hombre no puede vivir sin ellos, sin esas materializaciones de su alma, está todavía en sus comienzos. Todo es bello, fresco, asombroso, atractivo: parece hecho para no tener fin. Mira cómo la yegua de la mañana se despierta y cómo bosteza el humo de los primeros fuegos en las yurtas (en las casas, en los ranchos, en las cuevas, en las chozas, en los paravientos: un antropólogo puede multiplicar los ejemplos). Allá vamos, corriendo, en la edad donde el escuchar es más importante que el decir. Otros niños juegan con nosotros. Yo miraré tu infancia, tú mirarás la mía; el tercer ojo las une y las separa a un tiempo.

Al momento vi, o sentí, o intuí, una serie de escenas mostrándome la infancia de Chu-Ru. Este friso abigarrado se desarrollaba al estilo de aquellos tatuajes que sucesivamente se iban animando, descriptos por ese gran poeta llamado Ray Bradbury en **El hombre ilustrado**, aunque en este caso el despertar al movimiento era simultáneo. Yo debía hallar luego la sucesión a partir de la simultaneidad. Chu-Ru me sometía a esos arduos ejercicios y yo estaba obligado a aceptarlos para ir de lo oscuro a lo claro, de lo cifrado a lo inteligible, de lo espacial a lo temporal. Pero por cierto que lo hacía sin los circunloquios de Goethe o la retórica de Bergson.

Surgían de tal manera, agolpadas y solitarias a la vez, las escenas de la vida infantil de Chu-Ru durante la época del dominio de los lamas y de la gran pobreza de los mongoles sometidos a sus voluntades despóticas. En determinado instante me sobrecogió una escena terrible y repetida: los lamas castigaban a latigazos, hasta sangrar, las espaldas de un Chu-Ru pequeño, acurrucado, estremecido por cada uno de los golpes propinados con una sotera

de cuero crudo. Como antes dije, y esto puede interesar a los psicólogos, los trabajos y los días de la niñez de Chu-Ru, transcurrida en la pradera pastoril, todavía barrida por las comunidades nomádicas, eran intercambiados por las experiencias y sucesos acaecidos durante mi propia niñez en Paysandú, en Montevideo y Canelones. Yo tenía absoluta conciencia de ese proceso de intercambio y emitía, en racimos, una granizada continua de información que Chu-Ru procesaba al par que no dejaba de informarme de sus vivencias personales más remotas.

Cuando llegamos al momento de la aparición, o por lo menos de la revelación de la facultad para captar poéticamente el mundo en torno y las intimidades de nuestros sentimientos, cosa que sucedió a los once años de edad en ambos, Chu-Ru me dijo, y jamás

Lama del templo Tui-Lama (Pailingmiao, Mongolia).

lo he olvidado pues coincide con el **éntheos** de la lírica griega, algo muy hermoso,que me conmueve cada vez que lo evoco.

-Ser poeta y ser chamán son la misma cosa. Este don viene desde el Lejano Poder (el **fermen Macht** de Novalis) que un día se adueña de nuestras almas y nos permite ver las semillas por dentro, evocar el pasado, adivinar lo que vendrá, hablar en términos maravillosos de lo que los demás hombres sienten como vulgar. Somos así casi como dioses, porque un dios se mete dentro nuestro y nos inspira. Podemos entonces extraer la liviana materia de la creación de la ceniza de la realidad, a veces de la misma nada. Porque hemos descubierto el nido donde empollan los tiempos y los espacios aún no nacidos, somos a la vez el lama y el dios, el chamán y el poeta. Ser poeta es asunto sagrado; aunque tratemos de cosas profanas a los ojos de la gente, sabemos que el mundo está lleno de dioses (así lo expresó, al mejor estilo de Tales de Mileto). He preguntado y aprendido mucho acerca de los poetas de Occidente: ustedes conceden demasiado valor a los poetas brillantes. Acá, entre nosotros, los poetas no lo son por el esplendor de las palabras sino por la elocuencia de los espíritus, por la capacidad para el ensueño, por el canto que descubre la belleza que se hace virtud, por la metáfora humilde, popular, que da cuenta de lo que permanece en el vaivén de los días y de las generaciones humanas. Los poetas-chamanes tienen un signo que los distingue, visible solamente para ellos. En una multitud lo descubren desde lejos y se hablan, gracias a él, por encima de las praderas solitarias.

Los poetas chamanes caminan rodeados por una corona de luz personal; cada una con una forma y un resplandor propios. La tuya se escapa como un jopo desde la coronilla y se mueve como una llamita en el viento. Es habitualmente débil, no tiene el poder del oficio sino la voluntad de la vocación. A veces, cuando crees que algo es digno de ser vivido y amado, se derrama sobre tu hombro izquierdo y ahí se queda, parada como un pájaro de entrecasa. Por esa luz pude reconocerte desde que pisaste la tierra de Mongolia.

Por eso quise ser tu amigo y reclamé tu amistad. Por eso, y no por otra cosa, estamos realizando este peligroso viaje por el mandala cósmico que en cualquier momento, si me descuido, puede trituramos: dentro de poco volaremos juntos por el sitio donde habitan la vida y la muerte, que son lo mismo en el juego circular de la eternidad, una serpiente que devora su propia cola.

Vuelvo a decir que estas no eran las **estrictas** expresiones de Chu-Ru; eran **algo menos** que la plenitud de sus mensajes, recortados por mi tijera cultural, lijados por mi orfandad terminológica, incapaz del matiz sutil, privada del semantema que penetra y trasciende la corteza de la palabra. Yo descifraba a medias el paquete de significaciones que Chu-Ru me lanzaba a la carrera. Una vez me lo remarcó muy precisamente: -Yo pongo los moldes, tú haces los adobes. No ves (no entiendes) lo que realmente es sino lo que puedes ver (conprender)-. Creo que él me descifraba con mejor puntería. Yo me había formado en una atmósfera intelectualizada, racionalizada; él era un producto del "saber de salvación" que procura poner al hombre en contacto con las esencias y no con la conciencia de las mismas. Yo había leído un arsenal de libros y estudiado **urbi et orbi** decenas de culturas distintas a la mía. El no había leído casi, salvo algunos **tantras** o libros sagrados, y jamás había salido de Mongolia ni del círculo de sus tradiciones. Había, en cambio, manejado almas, adivinado mundos, movido los obstáculos que separan a los hombres de los prodigios del más acá y del más allá. Nuestro patio común, sin embargo, se abría a la identidad de las constantes humanas,a la rayuela de los símbolos que comparten los australianos, los polinesios y los sudaneses conjuntamente con los granjeros de Aragón y los pastores trashumantes del Cáucaso. Facilitaba nuestro "diálogo", y con esto cierro un fastidioso paréntesis académico, aquella programación genética operada en los orígenes unitarios de la especie, hace unos cuarenta mil años, o aquellos discutidos arquetipos de Jung, que de algún modo hay que llamar a la matriz unívoca de las mitologías, lejanas en el espacio geográfico y

similares en el tratamiento del espacio sagrado.

Este caleidoscopio cultural, armado y desarmado por Chu-Ru y yo a partir de los elementos relativamente inmutables que integran las estructuras de los mitos y los ritos -desde Platón hasta Levi-Strauss se ha insistido en una explicación idealista y estática de los mismos que no comparto-, era manejado por ambos con tal destreza que ahora, desde lejos, me maravillo al pensar que sin duda estábamos utilizando la porción de nuestros cerebros que aún no ha sabido movilizar la cultura de Occidente. En cambio, las culturas de Oriente tienen poder sobre ese banco de neuronas desde la época pre-védica, ubicada quizá en los tiempos de la civilización del Penjab, cuando hace cuatro mil quinientos años florecían Harappa y Mohenho Daro.

-Vamos a atravesar el Muro de Aire; prepárate, me advirtió de pronto Chu-Ru, cortando abruptamente el intercambio biográfico. Abandonamos el Palacio del Este y entramos en el Palacio del Sur.

El escenario y su decorado cambiaron entonces totalmente, aunque el orden de los elementos se mantenía. La Columna del Centro, anteriormente trocada en Arbol del Mundo, se había transformado en una enorme espada de doble filo, en una tizona de fuego como la que blandían los querubines, aquellos monstruos alados de Asiria elevados luego a jerarquías celestiales por la angeología hebráica, que impidieron a la pareja del Varón y la Varona, que esto significan los nombres de Adan y Eva, su retorno al Jardín del Edén.

La Tierra semejaba ahora una calabaza calcinada, llena de humaredas y circunvalada por locos escuadrones de pájaros que huían del incendio. En lo alto, recortándose sobre un cielo de intenso color rojo, casi de sangre coagulada, volaban en espiral, cada uno en su respectivo quicio, cuatro enjambres de insectos que olían a miel y cuyas alas despedían chispas.

-Estos son los espacios y los tiempos de la juventud, del advenimiento del amor humano, de las ceremonias que introducen a los muchachos y muchachas con capacidad de engendrar en el mundo de los adultos, de la furia y el entusiasmo de los sentidos, de la desmesura valerosa.

Nuevamente Chu-Ru me narró sus experiencias y yo le trasmití las mías.¿ Puedo, en gracia a la brevedad, callar cuánto nos contamos? Epoca de proyectos, de timidez y egolatría a la vez, nuestra juventud fue recordada con melancolía por ambos, que en ese momento teníamos por igual cuarenta y cuatro años, separados por poquísimos días: él había nacido a fines de septiembre y yo a principios de octubre de 1920.

Entretanto proseguía nuestro itinerario circular en aquel vuelo girando en el sentido de las agujas del reloj. Llevábamos ya recorriendo la mitad del **templum**, o sea el espacio tetrapartido por el **cardo** y el **decumanus** que los antepasados de los etruscos llevaron desde el Asia Menor a la península itálica. Estábamos en esa incierta mitad de todos los viajes cuando Chu-Ru me advirtió un nuevo cambio.

-Allá está el Muro de Fuego. Tras él nos esperan las joyas y las tentaciones del Palacio del Oeste. Aprendamos a desechar la primeras y a resistir las segundas. Esa es la ley del chamán,que aún no han aprendido todos los hombres.

Una vez más cambió el escenario, aunque persistió el orden formal de los elementos. La Tierra flotaba y rotaba en medio de un aire tibio, cargado de perfumes, al igual que un enorme globo aerostático color salmón. El cielo, curiosamente cercano, casi golpeándonos, aparecía tapizado por las abiertas colas de un infinito ejército de pavos reales. Las colas se mecían rítmicamente, se contoneaban al compás de las caderas de una bailarina lenta y voluptuosa escondida tras ellas. Los ocelos, hondos como ojeras

excavadas por una noche de amor, ardían semejantes a coágulos amoratados. La Columna del Centro se había convertido en el falo de un Príapo acostado boca arriba sobre las constelaciones. Tenía tal potencia genésica interna que se la veía vibrar, temblar y crecer, chorreante de semen, ascendiendo sin cesar hacia la gruta donde "el hombre descansa en su paso hacia la muerte", como decían las **Canciones de Bilitis** revividas por Pierre Louys.

En cada uno de los puntos cardinales se inscrustaba una vulva sonrosada, gigantesca, con sus grandes y pequeños labios tensos y abiertos con las alas de una mariposa que se apresta a volar, con sus afilados clítoris apuntando hacia el cáliz de una flor invisible. Brotaba de ellas un aroma acre, capitoso, que mezclado con el del semen creaba una atmósfera de tal violencia sexual que todo el escenario y sus lúbricas alusiones se estremecían con un latido cada vez más próximo, al paroxismo de un orgasmo universal. Entonces, por obra de las asociaciones que atravesaban diligentes el desván de mi memoria, me acordé del comienzo de uno de los sonetos de Julio Herrera y Reissig, el poeta que me sabía **par coeur** a los veinte años. El verso saltó como un grillo desde el fondo de mi juventud:

Lóbrega rosa que tu almizcle efluvias.

y de pronto, una humorada de Chu-ru sin duda, el pensamiento se materializó, voló escrito en una cinta como esas que hoy pasean por el cielo los aviones de la civilización del consumo. La leyenda brotó desde mi tercer ojo, el mezclador del sujeto y del objeto, y luego se dividió en cuatro cintas menores, cada una con el mismo texto escrito en caracteres góticos, las cuales se encaminaron, esbeltas como flechas con olor a pachulí y transparencia de caramelo, a cada uno de los sexos femeninos, quienes las engulleron velozmente. Chu-Ru, entretanto, mientras yo contemplaba sobrecogido estas escenas, casi que monologaba:

-Durante este tiempo de madurez y reproducción del hombre yo tuve que combatir. Los japoneses habían ocupado China y la parte sur de Mongolia. Apenas si pude disfrutar del amor de las mujeres, cuando las yurtas se ponen por dentro tibias como la oveja del verano. Me hice guerrillero, luché como sólo sabemos hacerlo los chamanes. Mataba limpiamente, sin hacer sufrir, sin torturar. Golpeaba al enemigo con la piedra imán que guardo dentro de mi puño. Fue un combate largo, que nosotros supimos transformar en victorioso. Todos los chamanes de Mongolia estábamos en comunicación: habíamos dibujado el Círculo del Gran Poder y sobre él volábamos juntos por las noches, como en una alfombra mágica. Conversábamos entonces con los antiguos Janes, que nos enseñaban a pelear. Sus esqueletos en llamas cruzaban el espacio montados en los caballos de las nubes. Desde allí, gracias al valor de sus descendientes que peleaban en la Tierra, liberamos a Mongolia, la primera región que venció a los japoneses. Esto sucedió en 1947. Las banderas de Ta Arjan y Maomin An, las de mis padres y mis hermanos, las mías de siempre, vieron morir a sus mejores jinetes pero al final ganamos el gran combate. Por un breve tiempo los mongoles volvimos a ser los invencibles señores de las praderas. Las armas reforzaban la voluntad de los reconquistadores y los hongos hacían marchar a los chamanes por los caminos del aire, a la cabeza de los ejércitos, manejando el fuego y la tormenta como los dragones de Ordos.

Yo tenía veintisiete años por aquella época de ansiedad y de llanto que la victoria transformó en un breve tiempo de alegría. No he dejado desde entonces de luchar para que los jinetes nómadas no mueran bajo las aguas de la irrigación y las rejas de los arados chinos. Pero los chamanes sabemos que el reino del caballo ha pasado ya. La historia nos ha vencido, y los vencidos de aquí y de todas partes sólo cuentan con la fantasía. Los sueños y las alucinaciones les devuelven, siquiera por unas horas, el perdido poder. Por el camino de los hongos nos escapamos a los cielos, que

siempre están abiertos. Y hacia ellos vamos.

Llegando al ámbito del fin de los seres.

¿Fué Chu-Ru quien insinuó tales frases? ¿ O yo las entreveré con unas de Ovidio, semejantes en todo?

Palabra más palabra menos, ese fue el meollo conceptual y el tono afectivo del melancólico monólogo de Chu-Ru, desarrollado en el entorno menos apto posible, dada la presencia ya no del sexo explícito sino de algo más elemental y terrorífico. No había allí cópula, ni furia dionisíaca, ni desenfreno de **saturnal romana** sino una especie de antesala al ejercicio de todas esas manifestaciones juntas. Puedo recordar, aún con escalofrío aquel ambiente de rijosidad sombría, de órganos turgentes, de furia genésica imposible de ser asumida por un combate carnal concreto entre mujer y hombre algunos. Esto me ayudó a entender ciertas páginas de los Vedas y del Génesis, de las leyendas de los orígenes y de los mitos de creación que sobrecogen el alma de los pueblos. Y cuando Dante se refería a **l'Amor che muove il Sole e l'altre stelle** hablaba de ésto y no de otra cosa.

Pero volvamos al viaje, que es el tema de mi relato. Después de aquel aquelarre sexual se alzó ante nosotros la Pared de Agua, que atravesamos prestamente, y tras ella se extendió la visión del último cuadrante, el Palacio del Norte. Se repetía la disposición de los decorados. La Tierra semejaba ahora una esfera de antracita. Brotaba de ella una maciza e intensa negrura, por momentos tan brillante como la de una punta de obsidiana que encontré en uno de mis paseos por Teotihuacán. En cada uno de los cuatro rincones del espacio se congelaba una galaxia de resplandor plateado que rotaba sobre su eje cada vez más rápidamente. De haber podido escuchar sin duda habría sentido la música de las esferas, y en mejores condiciones que Pitágoras y sus discípulos de Crotoma,

que sin duda también entendían de alucinógenos, al igual que los órficos, las sibilas y los servidores de los oráculos.

El cielo, por una peculiar propiedad de la luz en esas circunstancias, aparecía aún más claro que las deslumbrantes galaxias. Lo bruñía desde adentro la mano luminosa de un platero y esa claridad pulsátil le infundía más y más una intolerable incandescencia. En compensación, debajo nuestro el paisaje se oscurecía sin cesar y la obsidiana terrestre se convertía de a poco en el hollín de los asteroides, en el espeso barro que manejan los demiurgos para modelar las formas de la vida que tercamente quiere manifestarse después de las grandes destrucciones.

-Este es el ámbito de la vejez, del fin de los seres y lo que ustedes llaman naturaleza inanimada (error, todo tiene animación y energía, me insinuaba sin expresarlo). Ya no está a la vista la Columna del Centro. No la necesitamos más. No se puede ya ir a ninguna parte. Aquí se alza la Yurta de la Muerte, construida con el fieltro sacado de las cabras que los mongoles hemos visto sucumbir año tras año cuando llega el invierno. La Yurta de la Muerte se encuentra entre las estrellas del fin del cielo, pero eso no impide que esté cerca nuestro. Lejos y cerca. Cerca y lejos. En el techo que nos cubre con su lejano frío y en la raíz de las hierbas, en la pluma del águila, en los poros de nuestra piel. Acá no caben las predicciones, pues con sólo mostrarse la Muerte lo dice todo. Ha de llegar, un día para tí y otro para mí. No podremos impedirlo: ni los hombres ni los dioses pueden contra ella. Ante la Muerte se resigna la fuerza de los chamanes, y es bueno que así sea. Las cosas para recomenzar deben terminar. La historia recomienza siempre: los mundos mueren y retornan en sucesión infinita. Al cabo, la Muerte es la Vida que está por nacer.

Al finalizar el fúnebre discurso de mi Virgilio, se aceleró nuestro vuelo, ahora horizontal y rasante. Así cruzamos como dos

pálidas brasas sobre este paisaje mineral, sacudido por espasmos de oscuridad creciente. Al llegar al centro, o sea el remate de lo que era antes la Columna del Centro, divisamos en lo alto el brillo casi asesino de la **Estrella Polar**. Debajo nuestro rotaba una especie de remolino de lava negra, de betún de las profundidades, que olía a huesos chamuscados, a las parrillas infernales del Yamaloca y, mucho más folklóricamente, al estiércol y al barro de los hornos de ladrillos del campo uruguayo. Una fuerza cada vez más intensa nos succionaba y atraía al ojo de aquel Maelstrom del espacio. Nuestras efigies apenas se distinguían entre los vapores que rodeaban las tinieblas y que en un momento dado penetraron en nosotros, cegando nuestro tercer ojo.

Chu-Ru habló (o yo lo capté) por última vez. Sus pensamientos eran apenas inteligibles. Ahora nos va a tragar el torberllino. En él terminan la extensión y la duración, lo potente y lo resistente. Se trata de algo más que la Nada y menos que el Ser: estamos en el abismo del Caos inicial. Debemos despedirnos, nuestro viaje ha terminado. Confía en mí como has confiado hasta ahora. Gracias, hermano, por haberme acompañado.

Al instante fuimos atrapados y absorbidos por el torbellino. La oscuridad se hizo tangible, obturó nuestras mentes, nos molió como si fuéramos dos granos de trigo nacidos en las estrellas.

Entonces, por vez primera, perdidos casi todos mis sentidos salvo el auditivo, sentí el sonido líquido de una succión veloz, de un deslizamiento de agua pesada. Tras ese rumor acuático -el agua está al principio y al final de los cuatro elementos- se escuchó un crepitar de rocas radioactivas, un hervor de partículas subatómicas chocando entre sí en una especie de vendaval que anunciaba con su movimiento las coordenadas espacio temporales y las relaciones dialécticas entre la materia y la energía.

Luego estalló **El Trueno**, un ruido que jamás pude concebir que existiera. Era el clamor de millones de decibeles en libertad, el espantoso tumulto de un carromato sideral cargado con todos los ruidos del Universo y de rumores más familiares, que pugnaban por ser escuchados: los griterías de las multitudes humanas en Río de Janeiro, el rugido de los leones en las sabanas del Africa Oriental, las ráfagas de viento en los abedules de la taigá siberiana. Golpeaba y sacudía, entraba dentro de nuestros disminuidos espectros cambiando a cada instante el ruido en fuerza irresistible, en una ola que todo lo arrastraba con su embate.

Poco después el ruido se trasmutó en huracán caliente, como los que soplan en la isla de Cozumel, y de inmediato brotó una luz deslumbrante que ardía y se desintegraba en cadena, como debieron hacerlo los fotones, los positrones y los neutrinos de los tres primeros minutos de la Creación. Envueltas en ese resplandor y en ese estruendo desaparecieron nuestras efigies, achicharradas como hojas secas. Sus cenizas, finas como la de los aerolitos, iban al encuentro de nuestros cuerpos, ya perceptibles, caídos de bruces sobre la mesa del comedor de la posada. Tuve por una fracción de segundo la conciencia del choque con mi forma material y de la entrada en esta cápsula corpórea que casi por siete décadas me ha acompañado en mis andanzas por el mundo. Luego desperté, sediento, dolorido, mareado a más no poder. Vomité varias veces, convulsivamente, y entonces volví a ver al Chu-Ru de siempre, sentado en el piso, con las piernas cruzadas y los brazos abiertos, como un albatros secando sus alas después de la tempestad. Su honda respiración hacía ascender y descender la comba del pecho, desnudo y lampiño como todo su torso. Una aureola azulada de chamán, que desde ese instante no dejé de ver, cincundaba su pelo nocturno y aceitoso con el resplandor de una luciérnaga. Estaba con los ojos cerrados, los altos pómulos le brillaban y su cabeza aparecía violentamente echada hacia atrás, como la de un ícono desnucado.

Comprendí que el viaje había llegado a su fin. Estábamos de nuevo en el territorio de la incomunicación idiomática, en la torre de Babel de las culturas.

Lo que está al margen de las explicaciones.

Al día siguiente, hacia el atardecer, abandoné Mongolia Interior. Cuando partió el tren, Chu-Ru corrió por el andén, llorando, con sus brazos abiertos. Parecía un gran pinguino desmañado y veloz a un tiempo: jinete de toda la vida, de pequeño pie hecho al estribo y no a la caminata, conservaba ese modo torpe de andar sobre la tierra firme que tienen los señores del viento. Así nos acompañó durante un trecho. El tren aumentaba la velocidad y Chu-Ru corría y corría con la cara empapada en lágrimas; yo también lloraba, inconteniblemente. De a poco su cuerpo se fue empequeñeciendo y al final desapareció en la reverberación de la lejanía. No lo he vuelto a ver, pero sé, como él sabe de mí, que está vivo. Hemos quedado unidos por lazos que ahora no revelo y de los que tal vez, me anime a hablar en otra historia. Esta, por hoy, ha terminado.

He relatado pocas veces mi aventura chamánica. Lo hice una vez en París, en 1974, almorzando, a un psicoanalista húngaro. La repetí en Caracas, en el año 1978, a un psicólogo argentino. No me creyeron. Aquellos remendadores de almas aceptaron, sí, la existencia de una alucinación provocada por la explosiva mezcla del alcohol con la **Amanita Muscaria.** Se resistieron terminantemente, en cambio, a reconocer todo tipo de comunicación directa, de diálogo mente a mente. No valió que adujera pruebas, logradas al otro día de la sesión cuando, durante la comilona -este es un término poco elocuente para calificar el pantagruélico almuerzo de carne en todos sus hervores y sus fuegos- con la cual me despedían, narré ante los asombrados traductores dos o tres episodios, con

nombres de lugares y actores, en los cuales había intervenido Chu-Ru durante la lucha contra los japoneses. De paso digo que tuve que arreglar la infidencia expresando que para entendernos habíamos recurrido a las señas y a las pocas palabras chinas que ambos conocíamos. Chu-Ru, abriendo y cerrando el abanico de su sonrisa, estaba al margen de las explicaciones, y así quedaron las cosas.

Pero no hubo nada que hacerle. Los hombres de ciencia, con perdón del concepto que tiene Bunge sobre el psicoanálisis, no se convencieron. Los borrachitos son pícaros e imaginativos, fue lo menos que me dijo el húngaro en su francés **gauche** y malevolente. Con el argentino terminamos comiendo **pizza** en el Gran Café, justo en La Vesubiana, para que ubiquen el sitio quienes conocen los vericuetos por donde ambulan los rioplatenses en Sabana Grande. Era un buen muchacho, dicharachero y procaz. Nos reímos mucho e intercambiamos nostalgias, todo a un tiempo. Pero siguió sin creerme en absoluto.

Más adelante, en las clases sobre religiones comparadas que dicté durante los años 1985 al 1988 en la Facultad de Humanidades y Ciencias de Montevideo, mencioné este episodio al referirme al budismo tántrico. Mis discípulos, con quienes siempre he tenido una grata relación humana, me escucharon en amable silencio. No hicieron muchos comentarios; sospecho que tampoco creyeron mi fantástica historia; delirios de viejo antropólogo aficionado a los hongos, habrán dicho para sus adentros, olvidando a las pocas horas estas "fantasías".

Ahora, en última y definitiva instancia, me he decidido a escribir el recuerdo de aquella experiencia. No les pido a los posibles lectores que me crean. Me basta con que se dejen penetrar por lo que han leído. Eso, hoy por hoy, es suficiente.

Desierto del Gobi (foto del autor).

LOS PARAISOS DE LOS POBRES

3.1 El país de Cucaña

Estas páginas estarán dedicadas a un ejercicio comparativo entre dos actitudes culturales como son la que proyecta el "deber ser" de la Utopía y la que emerge del "ser" de la Topía. Pero no se alarme el lector, no se tratará de un vuelo por la alta atmósfera de la teoría sino de un paseo voluntariamente pedestre.

Propongo que andemos por los dominios de lo concreto-histórico, si es que la narración de la historia, o de la triple historia que aquí se evocará, tiene efectivamente en cuenta las secuencias de un pasado real, objetivamente reconstruido, o, por lo contrario, se pierde en los meandros de la escasa documentación cuando no de la imaginación caudalosa.

Historia-acontecimiento e historia-narración.

El término historia recubre a la vez lo sucedido en el pasado humano y lo que los propios hombres dicen sobre el mismo al procurar reconstruirlo científicamente esto es, con veracidad prolija y buena puntería interpretativa. Andan por ahí dos latinajos utilizados para designar estos distintos momentos, el del hacer y el del narrar lo hecho: historia **res gestæ** e **historia rerum gestarum**.

Lo que por ahora importa es afirmar que todos los pueblos de la Tierra han tenido historia y que no es tarea fácil rescatar y reconstruir la secuencia temporal y la consistencia fenoménica del acontecer pretérito. Los fenómenos de la actividad histórica del hombre son apariencias que, para ser útiles a la ciencia, debe trasmutarse en hechos. Y como afirmara Carl Becker, "los hechos históricos no existen para historiador alguno mientras él no los haya creado". Esta creación, o re-creación, no está exenta de peligros. El historiador, enfrentado a los crudos y neblinosos materiales de la fenomenalidad histórica -los famosos datos-, tiene que sortear las trampas de la ideología, las tentaciones del dogma y las asechanzas del prejuicio. Porque en verdad no existe hombe alguno, al precio de no serlo, que pueda evadirse de los valores imperantes en el presente o en "**su**" presente, tributario de las experiencias personales y de las subculturas de clase que recortan o limitan la plenitud de la axiología global contemporánea. Y digo esto porque al cabo, según advertían Croce y Collingwood, toda historia es necesariamente "historia contemporánea". Los desarrollos de Carr sobre el tema son muy explícitos y docentes, y a ellos me remito para no dilatar demasiado este prólogo (1).

La utopía popular.

Entro ya en materia. Quiero referirme aquí a lo que se ha dado en llamar la Utopía popular europea, nombre no del todo exacto,

pues a partir de la tradición impuesta por Thomas Moro, colmada de antecedentes en la antigüedad clásica, la Utopía es un género de pensamiento sociopolítico reservado a los intelectuales y, como tal, aquejado por rigideces académicas que no comulgan con la espontánea y dolorida frescura de los ensueños de los pobres. Estos, tanto ayer como hoy, han ocupado los planetarios resquicios de lo **in-mundo**, es decir, de lo desaliñado y desordenado, carente de la belleza propia del **mundo** en tanto que organización armoniosa del entorno físico y del cuerpo social.

La estética y la ética imperantes en el vértice de la pirámide del poder se fundamentan en sólidas bases económicas que no figuran explícitamente en la exaltación idealista o hedonista de la vida a cargo de los voceros ilustrados de las clases altas. Es así entonces que el **Kosmos** griego y el **Mundus** romano se corresponden en cuanto que visiones aristocráticas acerca de un orden terrenal propicio al placer secular, al derroche de la abundancia y de la gracia que lo engendran y corroboran. Lo opuesto al mundo es, por consiguiente, lo in-mundo, lo que niega la **areté**, o la **virtus**, de la razón y la belleza, propias de los ricos, con la necedad y fealdad atribuidas por éstos a la chambonería de los pobres.

La Utopía popular europea emerge, sin posible teoría, del reclamo de las clases campesinas desposeídas que proyectan sus deseos de redención hacia una Edad de Oro futura. Todo el pasado ha sido de sevicias y sufrimientos. En un futuro cercano los pobres y los miserables serán premiados entonces por los bienes gratos al sanchopancismo **rural**: comida sabrosa y abundante, vida alegre y fácil, abolición del trabajo y advenimiento unánime de un ocio infinito. Todo esto será ofrecido por un paraíso tangible, existente en una isla o región salvíficas donde lo sagrado abastezca a lo profano y donde no haya que aguardar la muerte para que recién entonces las almas disfruten de una perpetua gloria.

Dicho paraíso procurá tan solo el contentamiento del cuerpo mediante la erradicación del hambre, de la peste, del frío, e instala de paso la perennidad de una ruidosa fiesta. Muchos nombres han recibido estos paraísos imaginados por los pobres, donde se consagra para siempre el jubileo de los humildes: **Cucaña, Isla de las Manzanas, País de los Niños, Montaña de Azúcar, Antilia, Venusberg, Isla de San Brandán**, y ninguno de ellos escapa al **fatum** de su origen pagano (2). Todos se hallan situados hacia el Oeste, hacia donde caminaban los agricultores danubianos y los invasores celtas, gentes que buscaban, tras los miedos de la selva herciniana, ese **Lebensraum**, ese espacio vital nacido de los incendios, y, más lejos aún, los litorales abiertos a los alimentos del océano, paternal y terrorífico a la vez.

Ninguno de estos paraísos insulares reserva su gratificación a un lejano y descarnado futuro. Son propuestos por la impaciencia de quienes padecen las degradaciones de un presente sucio y cruel, menesteroso y desdichado. Pero tales paraísos profanos tienen variantes geográficas y declinaciones históricas: unos se quedan en el aire de un suspiro y otros se convierten en tierras de promisión al alcance de la mano.

Paraíso sagrado y paraísos profanos.

Quiero evocar, con un deliberado propósito que explicaré en el parágrafo final, no ajeno a la intencionalidad política -todo lo que existe entre los hombres es en definitiva político-, tres paraísos de los pobres alejados en el espacio y en el tiempo, distintos en cuanto a la presencia de lo tangible o a las desamparadas proposiciones del deseo. Los tres, sin embargo,constituyen el común denominador de los que sufren (y no de los que luchan tal cual hoy lo entiende la militancia social), en tanto que víctimas del "orden" acatado como una dura imposición de la Providencia. Los habitantes potenciales o efectivos de estos paraísos buscan así, al imaginarlos o al poblarlos, una grieta profana por donde evadirse hacia una

Vista de Canudos según Martins Horcades

sociedad si no justa, por lo menos abundante en holganzas, golosinas y francachelas.

La justicia es un valor que reclama la existencia de iguales, siquiera en teoría, en cuanto al disfrute de derechos y goce de bienes. El esclavo y el siervo no aspiran a la justicia sino a la redención, a la huída, por lo alto o por lo bajo, de una cotidianidad afrentosa que les niega los bienes terrenales acaparados por "los otros".

El primero de estos paraísos, el medieval europeo, o como diría Huizinga, el del "otoño de la Edad Media", despliega sus fantasías en el quimérico ensueño del campesino sujeto a la gleba. El segundo paraíso es histórico. Los pobres que lo disfrutaron, hombres al margen de la economía colonial rioplatense, pertenecen a aquella oscura y movediza turba de **desgaritados, pasianderos, vagamundos, mozos sueltos, malévolos, ladrocinios, changadores, gauderios** y **gauchos**, como fueron designados por la jerga pintoresca -y aviesa- de las autoridades coloniales, que se

lanzó sobre los dilatados pastizales de la Banda Oriental para carnear a sus anchas y devorar, en homéricas comilonas, las reses que se ofrecían gratuitamente a sus incansables tragaderas.

Parásitos humanos del ganado, dichos hombres no fueron productores sino protagonistas de una tenaz **Raubwirtschaft**, economía del robo a cargo de su pura condición de consumidores. La comida estaba al extremo de la armada del lazo o del vuelo silbante de las boleadoras. No había que trabajar para obtenerla. Se cumplía así con uno de los requisitos paradisíacos aunque la vida era corta y riesgosa en aquél primitivo escenario rioplatense donde se entrecruzaban, al llamado de las "minas de carne y cuero", las partidas de soldados españoles, los **bandeirantes** del sur del Brasil, los indios alzados en pie de guerra y los criollos faeneros, amén de los tapes guaraníes, los **camiluchos** que bajaban de las Misiones jesuísticas para hacer arreadas de ganado, y los marranos y criptojudíos portugueses de la Colonia do Sacramento.

El tercer paraíso de los pobres es también histórico pero, contrariamente al del mentiroso Río de la Plata -que debió llamarse de Las Vacas-, dotado de un carácter económico espontáneo, de saqueo impenitente, configura un orden social basado en un explícito proyecto de vida, en una prospección milenarista. Se trata esta vez de un **paraíso construido** por los fieles que siguen los iluminados pasos de un santón, una especie de héroe cultural, que, entre rezos y éxtasis, propone un **modus vivendi** productivo, asociativo, fundamentado en la solidaridad, la plegaria y el trabajo humanos.

Este tipo de empresa terrenal fue llevado a cabo más de una vez por los pobres del **sertão** nordestino del Brasil cuyos movimientos mesiánicos del siglo XIX, y aún de principios del XX, comandados por "beatos", propiciaron elementales pero efectivas formas de ayuda mutua y productividad colectiva, donde lo sagrado y lo

profano se entremezclaban, materializándose al cabo en ciudades santas brotadas como hongos en medio de las **caatingas**. A partir de aquellos actos fundacionales de una ciudad para vivir y orar, y un ejido para trabajar y producir, los emancipados del hambre, la sed y la soledad aguardaban la leche y la miel de una rediviva Tierra Prometida, adelantada por los paréntesis festivos del regocijo comunal, hasta que los hacendados de horca y cuchilla sentían vulnerados sus intereses por aquellos cimarrones falansterios. Llamaban entonces en su ayuda a los ejércitos estaduales o federales para acabar a sangre y fuego con la Jerusalén criolla y sus pobladores. Así sucedió en Canudos, aunque otras "ciudades santas" tuvieron, como se verá, un destino menos trágico.

En el ejercicio antropológico que a continuación desarrollaré voy a comparar los ensueños de las utopías de los pobres medievales, producto del sincretismo entre las tradiciones paganas y el quiliasmo bíblico, con el logro histórico de dos topías terrestres, tal cual sucediera en la Banda Oriental y el Brasil del polígono de las sequías.

La Utopía, un territorio fuera del espacio, que es también ucronía al estar fuera del tiempo vivido, y la Topía, lugar descripto por la geografía y sujeto al tratamiento de la historia, ubicado en el plexo terrestre y en la duración humana, constituyen los extremos dialécticos cuya polaridad y complementación ha dado pábulo a muchas comparaciones y sistematizaciones, entre las que se encuentra la de Eugenio Imaz. Lo que yo procuro es otra cosa, como se verá. Pero tampoco podré escapar a las reglas de dicho juego, que, al cabo, es el de la propia condición humana: un continuo vaivén entre el deseo y la realidad, entre la perfección deseada y la incompletitud padecida, entre las aspiraciones generacionales a la paz y la felicidad y la frustación dolorosa de las mismas.

El País de Cucaña.

El paraíso terrestre de los pobres de la Edad Media no se perdía en las brumas del pasado sino que estaba allí, al alcance del tiempo inmediato y se llamaba **El país de Cucaña**.

¿Qué es esto de Cucaña, y de qué especie de país se trata? Vayamos por partes. Primeramente hablaremos de las cosas y luego de los nombres, porque quien obra al revés sólo puede ser **El Nombrador**, quien al fin resulta ser **El Creador**.

El País de Cucaña (**Cocaigne** en Francia, **Cuccagna** en Italia, **Cokaigne** en las Islas Británicas) alude a una isla imaginaria, propia de una utopía popular común entre los campesinos europeos a partir del siglo XIV. Se trata de un mítico país de la abundancia y el ocio, de la vida regalada y el perpetuo jolgorio, donde no hay ni enfermedad, ni vejez, ni muerte; donde no se trabaja para obtener el alimento; donde la vivienda está dispensada por un clima delicioso que hace posible la vida a pleno aire y, sobre todo, donde la "paz perpetua", soñada por Kant y otros intelectuales de la ilustración, reina sin desfallecimientos entre los fuertes y los débiles, entre los valerosos y los tímidos, entre los jóvenes y los ancianos, entre los hombres (los maridos) y las mujeres (las esposas).

Los bienes de tal paz son el fruto de la ausencia del hambre. El hambre convierte al hombre en una fiera. El padre de **Pulgarcito**, el héroe de un cuento nacido en el medioevo, abandona a sus hijos en el bosque, sin esperar milagro alguno, para que no mueran de hambre en el miserable hogar. Hansel y Gretel encuentran en medio de la selva una casa de confituras, y esto no es cosa del capricho de los hermanos Grimm, sino materialización de una leyenda nacida del ansia alimenticia de multitudes famélicas condenadas a comer sin azúcar (y sin sal), una escasa e insulsa

pitanza.

El imaginario **País de Cucaña** es una isla, como coresponderá a las futuras utopías de los humanistas y a las sorpresivas primicias del descubrimiento del Nuevo Mundo, anunciado por una "isola muy fermosa", ambas tierras de privilegios cercadas por las acechanzas de un mar siniestro y una humanidad desordenada y pecadora.

El **País de Cucaña** se halla en medio del Atlántico, al Oeste de la Península Ibérica, y para tener derecho a vivir en esta tierra bendita se debe trabajar por lo menos siete años en las durísimas faenas de la agricultura "con el barro hasta el cogote", como dice el poema anónimo inglés **The Land of Cockaigne**, escrito en el siglo XIV (3). Sólo podrán acceder a sus delicias, en consecuencia, los desamparados y maltratados campesinos, eternos deudores y perdedores, y aquellos otros pobres que padecen los excesos del poder refrendado por la espada de los nobles y la cruz cuajada en piedras preciosas de los ricos prelados.

Esta utopía mezcla la religiosidad rural, tan distinta a la de la iglesia institucionalizada y teologizada, con las aspiraciones profanas de los pobres, orientadas al disfrute de una comida fácil y abundante en una sociedad sin guerras ni matanzas.

No hay discurso social, y menos aun socialista, en las calenturientas imaginaciones de estos "rebeldes primitivos" -empleo con holgura el calificativo usado por Hobsbawn (4) -carentes de conciencia de clase pero sí conscientes de los atropellos de los señores. Constituyen el trasunto de un sueño de redención expresado en los únicos términos permitidos a un sector explotado de la sociedad feudal: la abundancia de comida a lo largo de todo el año, el reinado constante del Sol, que cancela los terrores de la noche y los padecimientos del frío invernal. Se trata del eterno Sol de las utopías de los estoicos, esclavos en su mayoría, y de los ensueños

de Campanella, habitante conspícuo de las sombrías prisiones de Nápoles. A ello se suman la ausencia de la fatigante rutina agraria, la ruidosa continuidad de la alegría social expresada en danzas y borracheras, el ocio compartido y la francachela como estilo cotidiano de vida.

El cuadro de esta Edad de Oro transida de milenarismo, de los tantos que hubo, hay y habrá, canjea los goces del Paraíso de las almas (al que llegarán solamente los exentos de pecado), por un terrenal, tangible y materialista paraíso insular abierto a todos los pobres medievales -campesinos y aldeanos, juglares y vagabundos, **piccola gente** y goliardos, siete oficios y bajo clero- a quienes no se les exige virtudes sino el simple testimonio de su miseria consuetudinaria. Los ricos no tendrán cabida posible en él, y menos el alto clero, dado que estos mitos populares van aderezados con un muy vivo movimiento de repulsa a las superiores jerarquías de la Iglesia, la cual, naturalmente, los cataloga como herejías.

Cucaña: La palabra y la cosa.

Pero a todo esto, ¿qué significa Cucaña? Vamos a esculcar la palabreja, para inquirir de adónde viene y hacia dónde va.

El Diccionario de la Academia Española expresa textualmente: "Cucaña. (Del italiano **cuccagna**, y éste del latín **coquere**, cocer, por los comestibles cocidos que se ponían en ella). f. Palo largo, untado de jabón o de grasa, por el cual se ha de trepar, si se hinca verticalmente en el suelo, o andar, si se coloca horizontalmente a cierta distancia de la superficie del agua, para coger como premio un objeto atado a su extremidad. // Diversión de ver trepar o avanzar por dicho palo. // 3. fig. y fam. Lo que se consigue con poco trabajo o a costa ajena".

La cucaña se levanta todavía en nuestras fiestas pueblerinas, que en sus juegos infantiles y diversiones conservan la memoria

lúdrica de un remoto pasado. Se trata, sin más, del palo enjabonado, un viejo conocido de la niñez rural.

Las acepciones registradas por el Diccionario de la Lengua nada nos dicen acerca del **País de Cucaña**. Corominas es más explícito. La voz cucaña, según el lexicógrafo y etimólogo catalán, llega al español desde el italiano, y en ello coincide con la Academia. **Cuccagna** significa "abundancia de bienes y placeres, país de Jauja, palo de cucaña", y sería hermana de la voz francesa **cocagne**, de origen incierto, "probablemente de creación expresiva" (5). Digamos de paso que el País de Jauja no se conocía en los siglos del medioevo, pues se trata de un célebre valle del Perú, de bello clima y fecunda tierra, incorporado a la geografía fabulosa luego del descubrimiento y conquista de América.

Vayamos ahora a la doblemente aludida fuente italiana. Una autoridad en dicho idioma no acrecienta ni aclara lo ya visto puesto que repite conocidos conceptos al expresar así: "**Cucagna**. sf. Cucaña, ganga. / **paesi di-** (o **Bengodi**), Dorado, El dorado, Jauja / abundancia de todo; vida alegre y despreocupada / **albero di -** (juego). Sin. **abbondanza**, **fortuna**, **felicitá**" (6).

Stappers reconoce la influencia de la voz italiana en el léxico europeo pero agrega datos esclarecedores. Por ejemplo, en el viejo inglés, **cokaigne** designa a una especie de torta y de ahí la expresión **País de Cucaña**, país donde abundan los productos de repostería, y, por extensión, las demás delicias que hacen la vida fácil y regalada. La voz primitiva, que fecundó al italiano y de allí a los otros idiomas de Occidente, parece provenir del catalán provenzal (**langue d'oc**) y no sería otra que **coca**, torta, que en picardo se convierte en **conque** y en alemán **kuchen**. En la base arcaica de toda esta familia de palabras se hallaría el término latino **coquere**, cocer, cocinar. Cucaña, en tanto que torta o pastel de forma cónica, sin embargo, quizá provenga directamente de **coccum**, término que designa a la cochinilla, o sea nuestra conocida

vaquita de San Antonio (7).

El País de Cucaña según Bruegel.

Dejemos aquí el rastreo etimológico. Es interesante pero nos demora la entrada al utópico **País de Cucaña**, el paraíso de los pobres medievales. Para tener una idea más completa del mismo contemplemos un conocido cuadro de Pieter Bruegel (1525-1569), pintor flamenco que vivió intensamente y captó con mano maestra la vida rural de su comarca y de su tiempo (8). No en vano se le llamó Bruegel, "el de los campesinos", y también el **zotte**, el chusco, por quienes no entendían la profundidad de su **poiética** y su **política**, al servicio de la causa de los humildes y humillados.

El cuadro a que me refiero es el que evoca **El País de Cucaña**, el **Luilekkerland** de los flamencos. Se trata de una comarca donde los glotones aplacaban las demandas de la gula, uno de los pecados tratados por Bruegel en una serie de grabados sobre los vicios y las virtudes.

La cepa mítica de este país de los comilones lo vincula, en tanto que etapa terminal, con la causalidad interna de los paraísos de los pobres quienes, hacia el siglo XIV, el de la revolución de los tejidos en Flandes, ya han asumido actitudes no conformistas y procuran evadirse, por los resquicios de la utopía, hacia un dorado remanso de paz que la **jacquerie**, la sangrienta rebelión, no podrá ofrecerles dada su incapacidad para la lucha organizada contra los barones feudales, dueños de los caballos, de las artes de guerra y de una bien provista cocina (9).

Y vamos ya al cuadro, con la advertencia de que la gramática no explica a la pictórica, pese a la maestría y la capacidad reveladas por Foucault en su decodificación y re-estructuación de **Las Meninas de Velázquez** (10).

En el primer plano del cuadro se ven tres personajes en plena siesta. Se trata de tres típicos representantes de los pobres de la época, **les petits gens** (o sea la gentecita, los hombrecitos, desdeñosos calificativos que han llegado hasta nuestros días), que poblaban los campos y las renacidas ciudades. Duermen a pierna suelta, ahítos, colmados por la comida y la bebida que aparecen sobre una extraña mesa redonda, abrazada al tronco de un árbol. La mesa es a la vez un parasol y, a su sombra, crece, aunque no es posible oírlo, el ronquido de los hombres yacentes. Estos son un labrador de enorme trasero, un despatarrado seminarista o joven clérigo y un soldado con los brazos abiertos. Junto a ellos se hallan los atributos distintivos de cada oficio: el labrador se extiende sobre un vacante palo de trillar, a la vera del religioso se divisan un libro -quizá una Biblia- y un pergamino apretadamente escrito; debajo de la pierna izquierda del soldado se estira, inofensiva, su lanza, y un guantelete de hierro parece bostezar junto a su mano entrecerrada.

Acá ya no hay trabajo, ni oración ni guerra: los sembradores, los rezadores y los defensores descansan en el limbo de su menospreciado estamento, en fraterna quietud, sacudidos por los eructos y hermanados por el sueño de los haraganes. Al fondo, a la izquierda, un techo inclinado repleto de pasteles circulares -símbolo de abundancia- cubre a otro soldado que ingresa, desde no se sabe dónde, por un túnel subterráneo tal vez, a este mundillo de banquetes y molicie. Aún lleva puesto el casco, con la celada en alto para dejar libres dos ojos asombrados, una nariz que vuela hacia los aromas del festín y la boca sumida por tanto ayuno, pronta para engullir cuanto se brinde, sin sanción ni obligación, a su maltratado apetito. Ambas manos ostentan aún los guanteletes marciales que, inservibles, pronto rodarán por el suelo.

El ángulo derecho del cuadro muestra, en un segundo plano bastante alejado de la escena principal, la entrada de un campesino

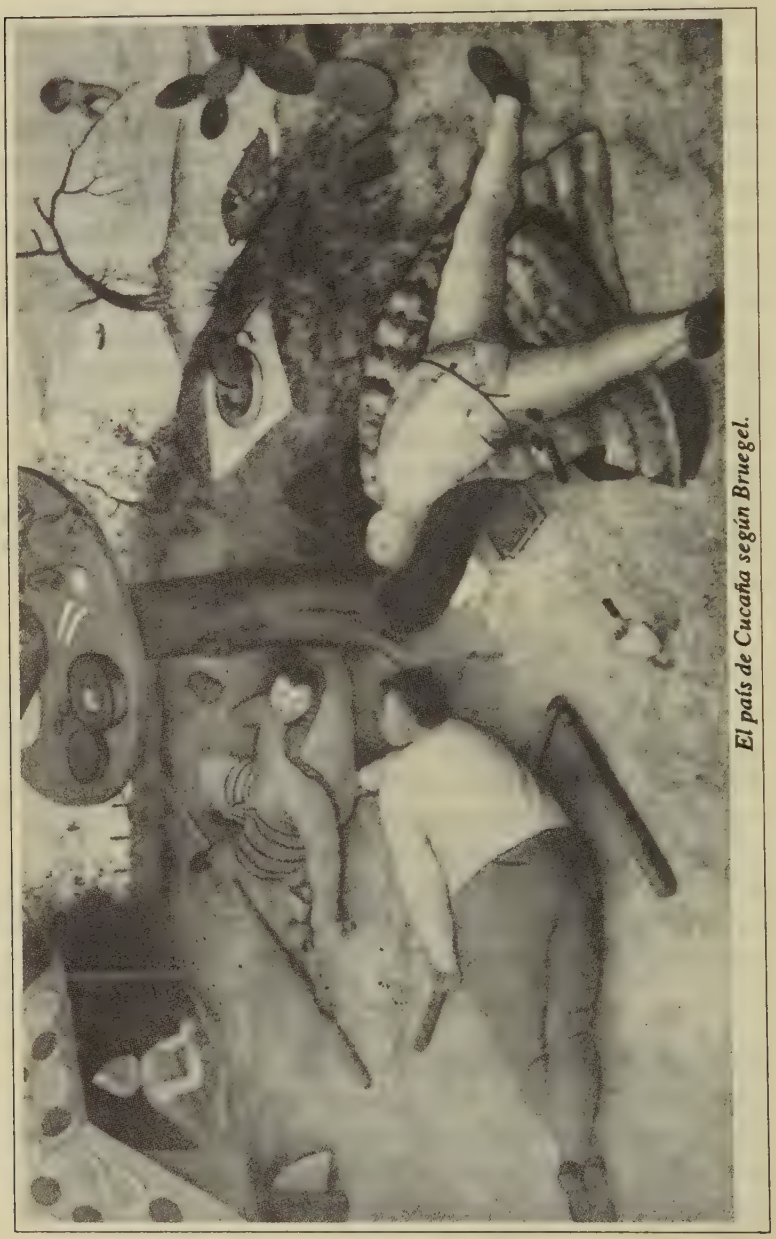
que se descuelga cabeza abajo, cuchara de madera en mano, desde un hueco de acceso abierto en una colina de azúcar o cosa dulce parecida. Pero lo cómico-grotesco está a cargo de los animales. Un pato ya asado se acomoda por sí solo en un plato para ser comido; un cerdo se desliza trotando cuesta abajo, ceñido por un cinturón donde va el cuchillo que servirá para faenarlo; un huevo con dos cortas patitas corre llevando una cuchara cuyo mango sobresale a modo de cabeza sobre su cáscara rota, que los convierte en una taza semoviente al servicio de quien quiera apurarla.

El nopal que figura en el cuadro es posible que sea una alusión a la flora de América, aunque sus pencas bien pueden ser pasteles remedando la arquitectura botánica de las cactáceas mexicanas. Ya por ese tiempo Europa conocía los productos de América y muchas plantas comestibles, o decorativas como los agaves dispersos en la cuenca del Mediterráneo, eran parte de la alimentación y la jardinería del Viejo Mundo.

Bruegel, compenetrado en cuerpo y alma con la vida rural, amigo de asistir a las festividades aldeanas y a las bodas de los agricultores flamencos, a quienes retrató con mano maestra, no reserva solamente a éstos las delicias del **País de Cucaña**. Incorpora también al eterno festín a otras criaturas que estaban condenadas, por ser la quincalla social de su tiempo, a ser engullidas por el polvo y el hollín de la Comedia Humana del siglo XVI. Entonces, a su modo, da rienda suelta a la Utopía, a la esperanza de una mejor vida expresada en la taumaturgia del mundo al revés, tan grato a las carnestolendas medievales estudiadas, y excelentemente, por Caro Baroja (11).

El País de Cucaña es un cuadro de pequeñas dimensiones, sólo tiene 78 por 52 centímetros. Pero el genio de Bruegel supo compendiar en él, obediente a los dictados de un **pathos** que va desde lo burlesco a lo melancólico y desde allí a la soterrada protesta y a la denuncia sutil, las ingenuas fantasías de aquellos

desventurados a quienes tan bien conocía y sin duda amaba intensamente. Allí están, con la panza llena y el corazón contento, los representantes populares del medioevo tardío en los Países Bajos. Este período crepuscular, marco del elitista episodio del Renacimiento y la tempestad religiosa de la Reforma, será clausurado, en lo que a la vida rural concierne, por dos grandes revoluciones: La revolución industrial inglesa y la revolución política francesa cuyas nuevas relaciones sociales de producción, al liquidar el feudalismo, abrieron las puertas de la modernidad. No obstante, antes y después de estos acontecimientos que convirtieron al siglo XVIII en el umbral de nuestro tiempo, el alma de los campesinos ha permanecido fiel a una sacralidad, a una mitología y a una rutina vital que funcionan según los ritmos cósmicos (12) y no según los ritmos mecánicos y políticos que las ciudades industrializadas, reloj en mano, le han impuesto a la civilización contemporánea.



El país de Cucaña según Bruegel.

3.2 La Banda Oriental: "Aire Libre y carne gorda".

Cuando los españoles pisaban fuerte en América -inicios del siglo XVI-, la Banda Oriental había convertido en desventura la aventura de la conquista por obra y gracia de las boleadoras y la fiereza de los indios de las cuchillas; quedó entonces relegada, como una especie de Tierra de Nadie, como una ínsula hostil, en el flanco atlántico de Sudamérica.

La Banda Oriental, en realidad, era una cuasi isla, si no desierta, por lo menos sin incentivos para la ambición inmediatista de los segundones ávidos que venían de España y de Portugal en pos de un rápido enriquecimiento.

El agua cercaba este territorio sin montañas, almohadillado por suaves colinas: aguas fluviales en los ríos Uruguay e Ibicuy, si

no queremos retroceder a los domésticos límites del Cuareim y el Yaguarón; aguas lacustres en la Laguna Merim, surcada por la góndola de las lunas menguantes; aguas marinas y oceánicas en el Estuario del Plata y su padre, el majestuoso y violento Océano Atlántico, que ametrallaba con olas, espumas y lluviosas sudestadas las playas y los cabos graníticos de Rocha y Maldonado.

Tierra adentro, una alfombra de gramillas cubría un **hinterland** de tenue relieve, casi sin bosques, donde un inmóvil sube y baja de colinas se repetía a sí mismo como una monótona salmodia. Si bien las ágatas abrillantaban con las lluvias sus tiernos colores de leche y miel y las geodas encendían en las noches claras sus hogueras de cuarzo, no había oro, ni plata, ni maderas finas, ni plantas aromáticas que atrajeran la codiciosa atención de los europeos. No había tampoco indios mansos dedicados al cultivo para someterlos al régimen de la encomienda, como sucediera en la América andina y Mesoamérica. Sólo había charrúas y unos pocos guaraníes de cuerpos musculados y armas mortíferas, a quienes los desmanes de los conquistadores del siglo XVI habían convertido en enemigos para siempre a fuerza de robarles mujeres, traicionar la palabra empeñada y retribuir con perversidad la buena fe indígena. Y como cimiento y horizonte de esta desestimada soledad solo había tierra y más tierra barrida por los vientos, atada a una cenicienta geología, cerrada por el doble candado de una humanidad y de un paisaje arcaicos, sin puertas ni ventanas por donde pudieran penetrar el soplo de la ambición o el camino de la aventura.

Cuando Garay decide "abrirle las puertas a la tierra" y se descuelga con sus huestes de Asunción -"El Paraíso de Mahoma" que brindara alimentos y mujeres a mesas y camas llenas a los conquistadores- cabalga acompañado por diez españoles y cincuenta y seis "mancebos de la tierra", mestizos de europeo e india. Marcha hacia el sur y en 1580 funda por segunda vez a Buenos Aires en reemplazo de la destruida por los querandíes en los

tiempos del Adelantado Mendoza. Desde allí los oteadores de lejanías y buscadores de vituallas para el diario vivir cruzan de tarde en tarde a la Banda Oriental en procura de leña, pero no más: el paso hacia el interior estaba cerrado por los indios bravos y los demonios de la inutilidad.

Pero otros ojos y otros designios contemplaron un cuarto de siglo más tarde a las vacantes praderas de aquel Edén abandonado a sus dueños naturales, donde "se da todo con grande abundancia y fertilidad" en una comarca "buena para toda clase de ganados", como escribiera Hernando Arias de Saavedra, o sea el criollo Hernandarias a secas, que aquí se acortaban los nombres y las famas a fuerza de modestia y picardía. Y no escribía a cualquiera aquel prospector del futuro sino al rey transatlántico, el lejano Felipe III, quien, de tan remoto y concentrado que estaba en las querellas con media Europa, no le llevó el apunte al sudaca fantaseador. Este Hernandarias era, entre otras cosas, un jurado enemigo del mate y pienso que sería bueno tenerlo de nuevo en el Uruguay para darle por la crisma al manifiesto de las malas maneras y del miserabilismo vital que enarbolan, entre carajos y salivazos verdes, quienes, en vez de trabajar con sus manos,

le ofrecen la siniestra al porongo y la diestra al agua caliente y así honran, en su perpetua holgazanería militante, dizque a la patria, a la tradición libertaria y a la rebeldía de los orientales (13).

Sea como fuere, y exabruptos aparte, que alguno puede permitirse hasta el más pulcro historiador, eran ojos americanos los que descubrían en los espacios otrora abandonados a las trillas del viento los signos de la fecundidad y la habitabilidad, de la permanencia humana refrendada por el sosiego del pago productivo y afectivo a la vez. Y eran designios modestos y a un tiempo previsores los que confiaban a las futuras "minas de carne y cuero" la multiplicación de un rendimiento que, a la larga le estaría vedado a los Potosíes, al fin perecederos como todo yacimiento de metal precioso requerido sin pausa por la fiebre de riquezas de las coronas peninsulares.

Nosotros los uruguayos sabemos de memoria la historia que sigue, si bien nos la cuentan de muchas maneras: a veces como crónica de nostalgias terratenientes y otras como fundamento de reivindicaciones populares.

En los años 1611 y 1617 Hernandarias, ante el desdeñoso silencio del rey, hace trasportar desde sus haciendas de Santa Fe unas pocas cabezas de ganado vacuno hasta los pastizales situados al sur del río Negro y en 1634 los jesuítas llevan desde Corrientes 5000 reses hasta las Reducciones del Tape, donde poco después florecería la "vaccaria dos pinheiros", centro desde donde se expanden hacia la zona septentrional del citado río.

Una distracción etnocéntrica hace que los historiadores digan una y otra vez que los ganados ocuparon nuesto futuro país antes que los hombres. Pero los hombres indígenas eran los dueños efectivos de aquellos espacios abiertos a la historia, y no sujetos a las ignorancias y lástimas de la prehistoria, como afirman en sus textos los hijos letrados de la escritura y la sociedad civilizada.

Cuando los ganados llegan y se reproducen velozmente los avezados aborígenes saben aprovechar con presteza ese nuevo alimento semoviente que de pronto invadía los dominios del tatú, el apereá y el venado. La dieta del indio se enriqueció con aquella inverosímil abundancia de carne, traída sin duda por Soichu, el espíritu bueno que protegía a los charrúas. Los ganados trasformaron los sociosistemas culturales y los ecosistemas naturales. Desataron una revolución súbita e imprevista que no pudo ser ignorada por los europeos, los criollos y los guaraníes reducidos por los jesuítas. Esa riqueza mostrenca, multiplicada exponencialmente, atrae en particular a los habitantes de la otra Banda, cuyos ganados habían sido engullidos tras las incesantes comilonas de los pobladores estables asentados en las estancias y las incipientes ciudades. Los futuros argentinos se deciden entonces a "abrir las puertas de la tierra" y cruzan en organizados contingentes de faeneros y arrieros hacia el vecino solar de las cuchillas donde el charrúa perseveraba en su chúcara soledad y los ganados cimarrones habían retrogradado a la condición paleolítica.

Los escasos indios bravos y los toros cerriles no pudieron oponerse a la ambición de los muchos americanos criollos y de los pocos peninsulares que buscaban en la carne y en el cuero la pitanza y el negocio, curados ya de los ensueños de rápido enriquecimiento en las exhaustas minas del Alto Perú o en las míticas Ciudades de los Césares. De tal manera comenzaron las "entradas" tras el modesto pero seguro rendimiento del vacuno, dueño y señor de los pastizales de la Banda Oriental.

¿Quiénes venían atraídos por aquel cencerro de cuero, por aquel aroma de churrascos al aire libre, por aquella promesa de un paraíso bárbaro pero cierto dónde se comía sin trabajar y dónde se vivía a salvo de la mano larga del Rey y de la Ley? La conocida historia de los iniciales contingentes humanos no exime de un breve inventario recapitulativo. Tras las primicias gratuitas del ganado entran en la Banda Oriental los corambreros, los obligados,

los camiluchos de las Misiones Jesuíticas, los bandeirantes, los portugueses, los ingleses, los piratas transatlánticos que cazaban reses a mosquetazos para elaborar **bucan**, y tras ellos y a la espalda y al flanco de ellos, una turba humana que no cabía en el estrecho mercado de trabajo de la economía colonial. Se trataba de un hato pintoresco y temible de desertores, correcaminos, analfabetas bardos del libertinaje, vagos y malentretenidos, pícaros, fulleros y ladrones de haciendas, de mujeres y de espacio. Dicho espacio no era tan poético e ingrávido como el evocado por Leuconoe, sino tan firme como podía ser el piso de las travesías campo adentro, rumbo al carozo pétreo de la soledad, a la madriguera húmeda de los bosques serranos. Los grandes incentivos eran el seguro sustento, la demorada siesta en las tardes de enero, la fogata que doraba los costillares y protegía de las ventiscas invernales al par que fomentaba la sociabilidad del "mate haraganote", como lo calificara Amorím.

No obstante su carencia de bienes materiales, apenas un apero y unas sucias prendas de vestir, estos ociosos jinetes eran los dueños de una talabartería gigantesca y, más allá aún de los bienes terrenales del hombre, de todas las estrellas del cielo y de todos los caminos de la rosa de los vientos. Los **Haz-lo-que-quieras** - empleo el remoquete que Toynbee copiara de la Utopía de Kingsley- vienen sobre todo desde el Occidente, aunque no faltan los descolgados desde el norte y el noreste, a disfrutar noche y día de una comida opípara, al margen del sudor del trabajo y las lágrimas de la miseria. Convierten así a la Banda Oriental en el redivivo País de Cucaña, pero esta vez encarnado en una comarca real, resonante bajo las pezuñas de los terneros sabrosos y el casco de los caballos al galope tendido.

Digo de paso que Hernandarias no quiso traer caballos para no darle al indio un arma temida por el hombre blanco: los caballos llegaban con las peonadas de los faeneros o las entradas singulares de los que huían del cepo económico y social de la colonización

ibérica.

Los filibusteros de esta riqueza mostrenca -y no está mal el calificativo pues la voz viene del holandés **Vrij Buiter**, "libre hacedor de botín"- (14) no son productores sino recolectores, cazadores, saqueadores. Los vagabundos y vagamundos que pululan en la Banda Oriental adentro son parásitos del ganado y como ellos, también lo serán los aborígenes. Ambas humanidades marginales se convierten en tributarias de una economía que nada tiene de creadora o restitutiva: quitan sin dar, carnean sin criar, dilapidan sin guardar. Este estilo de apropiación salvaje responde a la **Raubwirtschaft** tipificada por los teóricos alemanes en tanto que robo de alimentos, que incesante consumo sin posible reciprocidad con el tesoro pecuario.

Sin duda, se trataba de un Paraíso en el cual el **lila**, el espíritu juguetón y bromista de los poderes creadores del mundo, (15) había trocado los dos árboles prohibidos, el del saber y el de la inmortalidad, por miles de vacas que convertían a sus consumidores en criaturas nuevas, libres, bárbaras y emancipadas de una de las maldiciones bíblicas, la de ganar el pan con el sudor de la frente. Y esos hombres desarrapados pero bien comidos, sin obligaciones, dueños del espacio, señores del tiempo, maldecidos por los representantes del poder colonialista europeo, eran "como dioses", tal cual el Tentador le había prometido a la pareja primera del Jardín del Edén. Adán y Eva comieron del Arbol del Conocimiento del Bien y del Mal y fueron expulsados para siempre del Jardín; éstos carnívoros se hartaron de asados y nadie pudo expulsarlos de aquel paraíso pecuario durante el auge económico de la ganadería y la estancia cimarronas.

Los antepasados del gaucho forman a lo largo de los siglos XVII y XVIII una larga cadena de espíritus rebeldes que se liberan del yugo militar, el agobio administrativo y el europeísmo cultural impuestos por la Corona, largándose a campo traviesa, Banda

Oriental adentro. Allí dormirán sobre el recado, esquivarán la flecha y las boleadoras del indio, le sacarán el cuerpo a la crucera y al yaguareté, pero a cambio de los peligros y los sobresaltos de la aventura -todo paraíso tiene un precio y una sanción-carnearán a su arbitrio y comerán con apetito insaciable.

Tan grandes eran el dispendio y el capricho de aquellos carnívoros, a cuyo lado resultaban insignificantes las tragaderas de Heliogábalo y Pantagruel, que siete acompañantes del naturalista francés Saint - Hilaire, en su viaje por el Oeste uruguayo, mataron cuatro vacas porque algunos tuvieron el antojo de comer solamente las lenguas. Y eso que no se trataba de "gente suelta", de los desgarretadores y degolladores "sin Rey ni Ley", sino de boyeros y escoltas que marchaban junto con su carreta por los campos orientales, abundantes de bestias y escasos de hombres como aún son los de nuestros días (16).

Como telón de fondo de aquella Corte de los Milagros rural se despliega el fenómeno del contrabando de cueros propiciado por los marranos y criptojudíos portugueses, que en 1680 habían fundado la Colonia do Sacramento, y por la complicidad de los hacendados peninsulares o criollos que, antes de la fundación de Montevideo (1724-1726), habían implantado establecimientos corambreros en la anárquica Banda Oriental. El contrabando recluta sus servidores entre los indios minuanes, somáticamente semejantes a los charrúas, los bandeirantes que sesgan el territorio desde Río Grande a Colonia y los "mozos sueltos" que se tientan con el tintineo de la moneda, complemento crematístico de la gratuidad alimenticia.

La fundación de Montevideo afirmará la soberanía española en la "campaña", de su jurisdicción y surgirán en ella suertes de estancia, parcelas de extensión modesta si se las compara con los maxifundios planetarios de la Banda Oriental llamados "los inconmensurables". Es en esas estanzuelas donde se inicia la

explotación del ganado según normas fiscales favorecedoras de los intereses de la Corona.

La historia que vendrá luego de esta racionalización de la desmesura no será ahora contada. Alcanza con decir que los viejos paraísos del ocio y la guitarra serán desmembrados por la política represora de Montevideo, "El Presidio" como se le decía puertas adentro y con mayor propiedad aún puertas afuera, y que la economía de mercado extenderá su mancha de aceite sobre los arcaicos reductos de la economía espontánea. A partir de las actitudes reivindicatorias de una riqueza que comienza a tener dueño y marca, y de las pragmáticas legales que les dan razón y sanción, se originan una serie de epítetos y una redoblada actividad punitiva para tipificar y perseguir a los habitantes del país de las vacas, a la gente de mano larga y paciencia corta que fundamentaba la praxis americana -burla del bando europeo y plenitud de la libertad- en las praderas abiertas a las ansias de lejanías y al talante de los hombres sin otros amos que sus voluntades.

Vamos ya a los documentos coloniales. De ellos proviene la caracterización peyorativa de la conducta de los habitantes "sueltos" de la campaña y el enjuiciamento de sus escalas de valores según la óptica social imperante entre los representantes del poder.

Un Acta del Cabildo de Buenos Aires (3 de febrero de 1721) da cuenta que se habían corrido hacia la Banda Oriental "infinitos forasteros de toda la Provincia y fuera de ella, pues se hallan puntanos, mendocinos, salteños, cordobeses, santafesinos, correntinos y paraguayos, siendo los menos o la menor parte vecinos de esta ciudad. Muchos de esos forasteros vienen a tropear vacas en pie que se llevan a la Banda Occidental del río. Otros contrabandean cueros para los portugueses asentados en Colonia do Sacramento y los más se pierden campo afuera para disfrutar las delicias de un Edén donde abunda la carne y no llega la represión española. Tierra adentro pululan los charrúas, los minuanes, los bohanes,

todos de la macroetnia pámpida, amén de los tapes que llegan desde el norte con su cultura guaraní a cuestas y riegan con su toponimia todo el territorio. Es con estas "naciones" que se topan los desertores de la sociedad civil y de las obligaciones que ella entraña, pues los derechos brillan por su ausencia para los parias del orden colonial.

Y es con las indias que la prepotencia del sexo exhibida por aquellos solitarios como la insignia del coraje y el machismo se va a cebar a lo largo de seculares estupros, raptos, tropelías y también tiernos amores al resplandor de las luciérnagas. La convivencia entre los criollos y los indios tiene altibajos: combates, alianzas, asociaciones para contrabandear y toda una serie de procesos de oposición y composición se operan entre los dueños aborígenes de la tierra y los nuevos ocupantes. El espacio vital y el espacio social entrecruzan sus requerimientos y dan forma a conductas donde lo etológico y lo sociológico reclaman la interpretación que la ciencia actual proyecta sobre aquellos viejos modos de co-estar y co-existir.

Los documentos siguen con su retahilla de advertencias y denuncias.

El Procurador General avisa en 1721 al Cabildo de Buenos Aires que en los campos de nuestra Banda "se albergan muchos peones bagabundos que biven a su antoxo los cuales no podrán dejar de ser perjudiciales a los ganados" y el Comisionado enviado por aquel para comprobar **in situ** dicho escándalo legal y moral escribe desde la Guardia de San Juan que "se acogen a los indios muchas personas cristianas de todas estas provincias que quieren vivir sin Dios, sin Rey y sin Ley, considerándolo por esta razón cueba de maldades"

A estos "bagamundos" se les agregan los desertores de los ejércitos españoles y portugueses que combaten alrededor de

Colonia do Sacramento en 1735, de los cuales se "desgaritan", tal cual consta en las relaciones judiciales de la época. Cuando varios decenios más tarde España anda todavía en la demorada empresa de destruir a Colonia y con ella a la influencia portuguesa en el estuario del Plata, aunque no al sueño de la Cisplatina concretado en el siglo XIX, Cevallos hace unas intersantes anotaciones. En la mismas, fechadas hacia el año 1765, dice al referirse a los criollos reclutados para combatir bajo sus órdenes, que "siempre será conveniente no contar mucho con ellos porque la abundancia de caballos y dilatada extensión de la campaña les facilita la fuga a que los incita su repugnancia a la guerra". No es solamente la repugnancia a la guerra -inexplicable y ajena- lo que lanza campo afuera y cuchillas adentro a todos esos desertores, "desgaritados", "malévolos" y "ladrocinios", que todos son la misma cosa en su afán de engordar en el nuevo Paraíso de los Pobres, sino la nostalgia del viejo Paraíso Perdido que late en el corazón cultural de los pueblos cuando la comida es escasa y la prepotencia de los señores abundante. Esos desertores se fugan con los caballos, "la poca ropa de que se les había provisto" y, como es de suponer, las armas. Así lo denuncia, muy enojado, el Virrey Vertiz en el año 1783.

Cabe aquí una aclaración. Todos estos fracasados soldados son reacios a servir al español pues nada ganan con el triunfo de la Corona sobre los portugueses. Es más: los portugueses los favorecen incitándolos al contrabando de cueros y pagando sus servicios con dinero contante y sonante. La legión de hambrientos y desarrapados que rondan por los arrabales urbanos y pueblerinos no conforma siquiera un ejército laboral de reserva, como sucedía por entonces en la Europa de la revolución Industrial. Son los anticipos de los desechos humanos del Tercer Mundo, representado por el pobrerío criollo y mestizo de América a partir de las modalidades económicas y sociales de la conquista y colonización ibéricas.

Estos miserables mal vestidos y peor nutridos se lanzan a los potreros inmensos para hallar allí el alimento fácil, el ocio como sistema de vida y la libertad de movimientos y de resoluciones como práctica cotidiana que los peninsulares confundían con el libertinaje y el bandolerismo. Había sin duda libertinos y bandoleros pero también abundaban los anarquistas **avant la lettre,** los espíritus temerarios y espléndidos que se abastecían en su propio fulgor, desafiando a la soledad y a los demonios meridianos del aburrimiento. Los ganados son de todos, y la contraseña implícita de aquella humanidad libertaria y bien comida se convertirá durante las guerras civiles de 1897 y 1904 en la proclama expresa de un proletariado rural agobiado por el alambramiento, por la muerte de la economía cimarrona y por la racionalización impuesta, entre Inglaterra y el mostrador montevideano, al juego afectivo del **Gemeingeist** pastoril. Los "mozos sueltos" de la campaña no aspiraban a la propiedad de la tierra: sólo querían accceder al ganado y lo consideraban como un bien mostrenco, como una presa de caza que se brindaba a quien tuviera el deseo de comerla.

Chocaban así dos concepciones de la propiedad y de la vida. Los integrantes del Paraíso de los Pobres negaban a los ricos el exclusivo disfrute de las vacas; los dueños de los campos y por ende del ganado que en ellos pacía, consideraban a los carneadores clandestinos y ladrones de caballos como una chusma delincuente cuya eliminación se hacía imprescindible.

Antes de terminar quiero referirme a dos últimos testimonios de la época. Hacia el año 1773 un misterioso viajero, sobre cuya identidad los historiadores no se han puesto de acuerdo, pinta así a los vagabundos, changadores o gauderios, denominación ésta que se usó a partir de 1746:

> "Estos son unos mozos nacidos en Montevideo y en los vecinos pagos. Mala camisa y peor vestido procuran

> encubrir con uno o dos ponchos, de que hacen cama con los sudaderos del caballo, sirviéndoles de almohada la silla. Se hacen de una guitarrita, que aprenden a tocar muy mal, y a cantar desentonadamente varias coplas, que estropean, y muchas que sacan de su cabeza, que regularmente ruedan sobre amores.Se pasean a su albedrío por toda la campaña y con notable complacencia de aquellos semibárbaros colonos, comen a su costa y se pasan las semanas enteras tendidos sobre un cuero, cantando y tocando".

El viajero describe luego el modo de hacer un asado con cuero y a continuación apunta, asombrado, la variedad y lujuria de aquellas hecatombes vacunas, pese a las cuales el ganado jamás escaseaba:

> "A veces matan sólo una vaca o novillo para comer el matambre, que es la carne que tiene la res entre las costillas o el pellejo. Otras veces matan solamente por comer una lengua, que asan en el rescoldo. Otras se les antojan caracuces, que son los huesos que tienen tuétano, que revuelven con un palito, y se alimentan de aquella admirable sustancia" (17).

Este fragmento da para una larga glosa, pero así lo dejo, como mudo testimonio de un prolijo testigo.

La segunda transcripción pertenece al comunicado de un agudo observador que ya en el año 1794 escribe lo siguiente:

> "Libres, pues, e independientes de toda clase de potestad, acomodados a vivir sin casa ni arraigo, acostumbrados a mudar de albergue cada día, surtidos de unos caballos velocísimos, dueños de un terreno que hace horizonte, provistos de carne regalada, vestidos de lo necesario, con estar desnudos, y sobre todo manejando a su discreción un tesoro inagotable como es el de los cueros, fácil es de

> conocer el contento que dará esta vida a los que la disfrutan sin temor de pena alguna".

Esta Jauja va a terminar en el tercio final del siglo XIX. Los gauderíos ya hacía un siglo que se habían convertido en gauchos y a partir de 1875 la estancia alambrada sustituirá a la estancia cimarrona, clausurando así el gran camino indeferenciado de la penillanura que se tendía ante el galope de los jinetes errantes.

Como culminación de las cuarenta guerras civiles que conmovieron al Uruguay durante terribles decenios de penurias y degüellos colectivos, los pobres del campo, privados de la carne abundante y fresca, encontrarán en las de 1897 y 1904 la oportunidad para carnear el ganado ajeno y colmar el apetito al precio de sus vidas. El grito de "aire libre y carne gorda" será entonces la consigna de los parias rurales quienes, en el vivac nocturno, rescataban, siquiera por unas pocas horas, la antepasada fiesta carnívora y el poderoso aroma del asado a campo abierto. Pero a esa altura de los tiempos el paraíso había terminado. No eran ángeles con espadas de fuego los que impedían el regreso al mismo, sino estructuras económicas impuestas por el imperio británico, que exigía carne buena y barata de la estancia transoceánica lograda merced a los manejos de Lord Ponsonby.

Esta es la historia de la Banda Oriental, no muy larga pero sí muy triste, que el patriotismo ha mitificado y adornado con las flores de papel de una independencia obtenida a contrapelo con el ideario artiguista. No obstante la pequeña historia que yo deseaba narrar ya está contada, y con eso basta por ahora.

3.3 Movimientos mesiánicos del nordeste brasileño.

El escenario de este capítulo de nuestra historia sobre utopías y topías populares es el nordeste brasileño. Pero el nordeste no es una región homogénea; tiene dos zonas bien definidas, tanto por las bases naturales cuanto por los estilos económicos y los protagonistas humanos. Coexisten así un nordeste árido de tierra adentro, el "poligono das seccas", azotado por los cíclicos advenimientos del hambre y la sed, y el nordeste litoral, cálido y húmedo, asomado a los balcones del Atlántico.

En la franja costeña del nordeste brasileño habita una población negra y mulata que recrea y reinterpreta los mitos, ritos y visiones del más acá y el más allá del ancestro africano en un espacio agrario dominado por el cultivo de la caña de azúcar. En el área interior, escenario de las **caatingas** espinosas, se yergue un aplanado relieve de **chapadas** y **taboleiros**, donde el **curiboca**,

el mestizo de indio y blanco, vive de la cría del ganado vacuno y de los plantíos de maíz.

Este contrapunto geográfico, económico y cultural ha sido uno de los temas predilectos de los historiadores, científicos sociales y escritores brasileños cuyas obras, lamentablemente, son poco conocidas en la zona hispánica de Iberoamérica. Tomo por ejemplo **Os sertoës** de Euclides da Cunha, libro inspirador de **La Guerra del Fin del Mundo** de Vargas Llosa. Esta novela, bien documentada y mejor escrita aun, ha conocido una difusión muy superior a la del notable ensayo histórico del autor brasileño, raíz originaria de la misma y de otras imitaciones e incitaciones no siempre detectadas por los lectores y/o confesadas por los autores.

¿Determinismo geográfico o palingenesia cultural?

Los reiterados movimientos mesiánicos del nordeste brasileño tienen dos vertientes: una es la indígena, de filiación tupí-guaraní, y la otra es la del cristianismo popular portugués, cuya mezcla con elementos provenientes de los marranos y criptojudíos que desbravaron los sertones ha dado lugar a un doble sincretismo de características explosivas. Es un hecho comprobado que ambas vertientes alimentan el ardor de los desbordes místicos cuando la sequía se abate sobre los campos y el hambre y la sed diezman la vegetación, los animales y los hombres. Ese gatillo ambiental parece activar entonces las ocultas energías del mesianismo, determinando que los santones, rodeados de adeptos famélicos, inicien una cruzada hacia paraísos terrenales dotados de una eterna frescura y abundancia.

Claro está que dichos jardines sólo florecen en el deseo de las almas. En verdad jamás podrían prosperar en medio de una naturaleza hostil, achicharrada promedialmente cada 10 años -los plazos van de nueve a doce- por sequías que llegan a durar hasta veinte meses, sin dar tregua a la calcinada vegetación, a las bestias

sedientas y a los hombres aquejados por esas hambrunas agúdas que también estudiara Josué de Castro (18). Esta zona de catástrofes, cuyas causas se deben a las antiguas deforestaciones indígenas, al régimen de vientos y a las alineaciones orográficas, exhibe los devastadores efectos que ejerce sobre la biosfera, en una superficie de setecientos mil quilómetros cuadrados, el insoportable reinado de la aridez.

> "Acosado por la miseria, cuando el sol ha desecado totalmente esa tierra, cuando la muerte amontona cadáveres y osamentas de animales, cuando las plantas transformadas en coronas de espinas o en clavos se hincan en sus pies y en sus manos, renovando en su carne el suplicio cristiano de la cruz, el vaquero sueña con una tierra abundantemente provista de arroyos, ornada de una vegetación eterna, que brinda sabrosos frutos. Retoma, confundiéndolos, el mito de la **'Tierra sin Mal'** del antepasado indio y la historia del pueblo de Israel huyendo de Egipto, en busca de la **'Tierra Prometida'**, mito de su antepasado portugués. De allí derivan una serie de movimientos míticos y fanáticos que no son sino el reflejo de esa angustia provocada por el hambre..."

Esta opinión de Roger Bastide, (19) acepatable en términos generales, debe ser tamizada y discutida. No sólo es el hambre la que provoca las explosiones mesiánicas, ni sólo es el recuerdo del Exodo lo que determina los arrebatos espirituales de los beatos y sus seguidores. Las cosas son más complejas, como lo veremos de inmediato.

El trasfondo mítico Tupi-Guaraní

Los indígenas que integran el grupo de los brasílidos o amazónidos, según la designación de distintos antropólogos, se dividen en tres grandes familias linguísticas: la tupí-guaraní, la arauac y la caribe. La familia tupí-guaraní tiene un origen común

y su cultura presenta rasgos semejantes. Entre esos rasgos figuran los de su mitología. Mitos de origen y mitos escatológicos hermanan los destinos de estos grupos tribales: el uno, el tupí, volcado sobre la zona atlántica y el otro, el guaraní, ocupante de la cuenca amazónica y una buena parte del Cono Sur.

Según los mitos de origen hubo un hombre primero, Tupicua, cuyos hijos, Tupí y Guaraní, tuvieron numerosa descendencia en el área regada por los gandes ríos tributarios del Amazonas. Cuando las instituciones sociales y culturales prosperaban y las tribus ocupaban con sus malocas los calveros abiertos en las selvas, se produjo un gran diluvio. Esta terrible crisis de supervivencia trajo consigo al primer profeta de la larga serie que vendría luego. Se presentó Tamandaré y ordenó a sus pueblos que se refugiaran en las copas de los árboles y se alimentaran de los frutos hasta que las aguas descendieran. Así sucedió y vueltas las cosas a su ronda cotidiana, surgió un agrio conflicto social, esta vez sin arreglo posible: se pelearon las mujeres de ambos grupos y entonces, mientras Tupí y los suyos quedaron en las selvas y litorales oceánicos, Guaraní se encaminó con su gente hacia el sur, hacia las mesopotamias donde los ríos Paraná, Paraguay y Uruguay ofrecían espacios vitales para la plantación, la caza y la pesca. Allí la vida sería posible sin el estrépito de la querella mujeril.

Pero lo más atractivo de la mitología tupí-guaraní es la creencia en un lugar paradisíaco llamado **La Tierra Sin Mal**. A ella se había retirado Mairá, el héroe civilizador que brindara graciosamente a los desamparados hombres, al estilo de un Prometeo silvano, las artes y los oficios, el fuego y las viviendas, el plantío de mandiocas y las canoas monoxilas. Ciertos guerreros y chamanes muertos en especiales circunstancias de eminente servicio a los suyos, habían encaminado sus almas a dicho paraíso (20).

Pero no sólo los muertos ilustres podían llegar a este lugar de eterna ventura. Los vivientes que se sometieran a duras pruebas

Vaqueiro nordestino.

corporales y rigores de carácter psíquico y ritual podían acceder a tal reino maravilloso si un conductor iluminado, un chamán mesiánico de palabra restallante y mirada de fuego, se dignaba a indicarles el rumbo, poniéndose a la cabeza de los peregrinos. Quienes arribaran a dicho reino, donde una ciudad inmensa y abrillantada por los colores más bellos del cielo, la selva y los ríos de aguas blancas les daría a todos un delicioso refugio, no morirían, no trabajarían, vivirían danzando y riendo en una fiesta sin fin.

Algunas tradiciones situaban esa **Tierra Sin Mal** hacia el Oeste, donde el oro de las ciudades incaicas consagraba el esplendor del arte y el don de la abundancia. Otras la situaban hacia el Este, por donde salía el sol, el señor del día, de la vida, de la caza benéfica y la potencia vegetal de la selva. Finalmente había quienes la proyectaban al cielo cenital: para llegar a ella había que aligerar el cuerpo mediante el ayuno y la danza extenuante. Entonces liviano como el alma y aferrado a la misma, ascendería hasta ese ingrávido solar de las alturas.

Dicen algunos antropólogos que los modernos tupí-guaraní, "y sin duda también sus antepasados, tienen una concepción pesimista del porvenir" (21). Esta afirmación se fundamenta en la creencia según la cual la **Tierra Sin Mal** será el único refugio que tendrán los hombres cuando sobrevenga un megacataclismo que termine con el mundo. Luego de la carnicería emprendida por El Murciélago y El Jaguar, llegarán El Gran Fuego y La Gran Inundación. Y todo verdor perecerá en la tierra, salvo en ese islote donde harán pie los escogidos, el paraíso indiano tantas veces buscado y nunca encontrado. Esto es lo que los indios postconquista le contaron al catequizador y al **capitao dö matto** primero y a los soldados y aventureros comerciantes después. Y todo mediante lenguaraces que, con o sin intención, trastocaban con traducciones macarrónicas el mensaje originario.

Por otro lado, como no esxistían documentos escritos, no puede saberse nada acerca de las antiguas ideas sobre lo sagrado y la funcionalidad arcaica de los ritos y mitos. La conquista, crisis traumática, provocó, desde las mismas bases de la vida y la supervivencia, conmociones muy grandes en los valores religiosos, y el mito de **La Tierra Sin Mal** bien puede ser una consecuencia de ese cataclismo material y espiritual padecido por las etnias indígenas al ser desorganizadas por la economía, las armas y los dioses de los invasores. El etnocidio, muerte de la cultura, y el genocidio, asesinato de sus portadores, van siempre juntos.

De acuerdo con estos razonamientos, y en mi concepto, el mito de la **Tierra Sin Mal** no es un mito originario sino un mito de crisis, una escapatoria a la salvación de los pueblos oprimidos, como lo señala Lanternari en un estudio memorable (22). Solamente la presencia desquiciante de los modos de ser y hacer del conquistador pudo haber trastornado a fondo la vida de los indios. Es posible que ciertas migraciones precolombinas hayan tenido origen en los enfrentamientos entre las tribus tupí y guaraní. Más probable aun es que la búsqueda de recursos alimenticios haya impulsado a "los piratas de los ríos" o a "los fenicios de América", que así los cronistas europeos denominaron a los guaraníes, a largas navegaciones. No obstante debemos pensar que la catástrofe del fin del mundo y la existencia de la **Tierra Sin Mal** son ideas míticas surgidas luego de las desastrosas experiencias sufridas por los indígenas en sus choques con los pueblos ibéricos.

No hubo por cierto un aséptico "contacto cultural", como ahora se dice para edulcorar con tecnicismos aquellas iniciales atrocidades, sino un doble genocidio y ecocidio que tanto ayer como hoy destruye a las gentes y a los ecosistemas de las florestas húmedas y cálidas de Sudamérica.

Tal destrucción, por otra parte, no respondía a los designios criminales de los hombres barbados venidos en las carabelas sino

a las razones de hierro que emanan de un armamento, y no sólo de una etnia, superior. Los indios no perecieron "al soplo del Espíritu" como decía Hegel. Dicho espíritu nada pudo hacer cuando los jinetes mongoles les rompieron el bautismo a los caballeros cristianos de Europa, valga uno de los muchos ejemplos. **La lógica de las armas es el sustento de todo poder** y esto lo sabían y saben los guerreros desde Alejandro Magno a Mao Tse-Tung. Y fueron las armas modernas, en manos de hombres con un designio personal de pillaje y enriquecimiento que contradecía la abstracta voluntad de misión y de imperio atribuida por los panegiristas de la conquista, quienes, con su primacía técnica y sus letales efectos, facilitaron los éxitos fulminantes de los intrusos transoceánicos.

La historia nos cuenta que desde el nordeste brasileño partieron rumbo al occidente varias migraciones místicas dirigidas por chamanes. Estos **caraíba** eran héroes seculares a la par que santones visionarios. Querían sacar a sus pueblos de la zona de candela, llevarlos lejos de las vejaciones e infamias impuestas por los soldados y comerciantes portugueses. Uno de ellos, Viraçú, salió en 1539 al frente de diez mil indios. En 1549 trescientos sobrevivientes, derrengados y famélicos, restos de aquel gran contingente de fieles que buscaban **La Tierra Sin Mal**, o un paraíso semejante, arribaba al pueblo peruano de Chachapoyas. Hechos prisioneros,los españoles sacaron en consecuencia que se dirigían hacia El Dorado y la búsqueda del mismo emprendida por Pedro de Ursúa, muerto en la empresa (1558), revela hasta qué punto las descripciones de un lugar opulento y benéfico, consagrado por la holganza sempiterna y la interminable fiesta, inflamaron la ambición de los conquistadores, ansiosos de riquezas y vida regalada.

A principios del siglo XVII otros diez mil indios tupí parten desde Pernambuco en busca del Paraíso terrenal. Sólo llegaron hasta la Serra de Ibapiaba, pero huir hacia el Oeste era poner

espacio entre los intrusos dueños del trueno-que-mata y un pueblo inerme que, como Feuerbach diría en el siglo XIX, proyectaba las angustias de sus criaturas hacia el espejismo de los mitos y las compensaciones salvíficas de lo sagrado. **La Tierra Sin Mal** de los dioses es la contrapartida dialéctica de la **Tierra Del Mal** instaurada por las inicuas acciones del hombre blanco.

Hay un testimonio que confirma la situación limítrofe en la cual se desplegaban las fantasías, los ensueños y aun las farsas de las reacciones míticas y místicas. El jesuita Manuel de Nóbrega advertía, en el siglo XVI, que los **caraíba**, a los que él denomina **pai**:

> "Incitan a los indios a no trabajar, a no cultivar sus campos, pues ellos les aseguraban que las plantas brotarían por sí solas en las sementeras, que los alimentos, en vez de faltarles, irían por sí mismos hasta sus chozas, que las azadas removerían el suelo por voluntad propia, que las flechas cazarían para sus dueños y además matarían muchos enemigos cuyos cuerpos podrían devorar. Estos magos, además, le prometían longevidad, y remozamiento para las mujeres ancianas" (23).

Todo un programa escapista, como se ve, o mejor, todo un manifiesto de escondida protesta para que nadie trabaje en un país en manos de invasores que se aprovechan de las personas y los bienes de los indios vencidos y explotados. Esta lectura no habitual, y herética por tanto, contradice la profundidad prehistórica de los sueños milenaristas y las nostalgias paradisíacas que la mayoría de los autores atribuyen a las prédicas de los chamanes y a las migraciones en búsqueda de un lugar bienaventurado, de paz, alegría, vida y ociosidad perpetuas.

La Edad Media europea fue, ejemplarmente, un tiempo estremecido por el viento mesiánico. Desde la infraestructura económica

y desde la superestructura cultural, dominada por los valores religiosos, se generaron algo así como campos magnéticos que polarizaron las comunidades humanas en grandes configuraciones morales y teologales. Algunos investigadores contemporáneos han revelado la importancia de los movimientos milenaristas y mesiánicos de aquella época conmovida, apasionada y apasionante, que a partir de la peyorativa visión de algunas **élites** del Renacimiento y la Ilustración, fuera considerada como oscura y retrógrada. Sólo después del Romanticismo se revisaron y rectificaron esos despectivos conceptos.

La simiente milenarista del Sebastianismo.

No obstante es a la historiografía de nuestro siglo que debemos el descubrimiento de los valores de la cultura popular, olvidada por los viejos cronistas y memorialistas palaciegos al servicio de las clases dominantes (24). Es con la levadura de los pueblos del medioevo que se amasó la gran torta de la civilización iberoamericana. Las raíces de las culturas populares de nuestras naciones, hermanadas por una común concepción global del mundo y de la vida, que incluye los lazos entre el hombre y lo sagrado, mitad pagano y mitad cristiano, se hunden en el fértil humus de la medieval Iberia combatiente que prosiguió en América las tareas de la reconquista de la tierra y de la cristianización de las almas, como lo demuestra la tesis de Sánchez Albornoz (25).

En nuestro continente hubo procesos de aculturación y de estuarización, en los cuales se mezcló lo europeo y lo indígena. Pero la impronta ibérica fue muy intensa, y en ciertas áreas totalmente decisiva. El gaucho, por ejemplo, es un compendio de anónimos saberes y quehaceres medievales renacidos en medio de las penillanuras y las pampas gracias al legado cultural de los pobladores españoles y portugueses del Río de la Plata. Son europeos el caballo, la equitación a la jineta, el montar por el lado izquierdo, la guitarra, la daga, la música y el canto, el refranero, el cristianis-

mo popular, el código de honor y la cifra del coraje, la concepción señorial del ser y del quehacer propia de las sociedades ecuestres, y por consiguiente la idea de la fama y el sentido heroico de la existencia. El gaucho, cristiano en agraz, fue un enemigo jurado del indio. El indio es el infiel, el extraño, el Otro. Abundan los documentos que lo atestiguan, manejados por autores que demuestran la "occidentalidad" del complejo cultural del caballo y del caballero, propio del gaucho y su mundo objetual y simbólico (26).

La Edad Media europea desembarcó con los descubridores y colonizadores de Latinoamérica, y la "cultura de conquista", cuyo inventario y tipificación realizara Foster, (27) revela que sus pautas dominantes son originarias del Viejo Mundo. Uno de los temas traídos por aquellas fue el de la inminencia del Juicio Final, antesala de la apoteosis del Reino de Dios entre los hombres que, al instaurarse reviviría la perdida gracia del Paraíso Terrenal. Pero antes de dicho Juicio Final estallaría una generalizada guerra entre las naciones, la que culminaría con el advenimiento del Emperador de los Ultimos Días. Su reinado supondría una pausa de riqueza y concordia hasta que la aparición del Anticristo fuera el anuncio de males sin cuento: el regreso de Sodoma y Gomorra, el triunfo de la prepotencia y la traición, de la mentira y la crueldad. A todo esto pondría término la segunda llegada de Cristo, cuyo retorno abriría las puertas del Juicio Final.

En algunas versiones el Emperador de los Ultimos y el Cristo a la Jineta, el Cristo Combatiente, se confunden. Pero esa figura, doble o unívoca, garantizaba que los verdaderos cristianos serían redimidos, que los mártires de todos los tiempos serían premiados con la gloria eterna. "Los tres temas íntimamente enlazados que formaban la base de la creencia mesiánica medieval eran, pues, la idea del retorno inminente de Cristo, la del Cristo Guerrero, y la de la compensación divina ofrecida en la tierra a los oprimidos" (28). El pueblo medieval, cuyos padecimientos bajo el yugo de los

barones feudales fueron muy grandes, aguardaba un Emperador, un Rey bondadoso que, por encima del poder local de los tiránicos caballeros, se aliara con los desposeídos para acabar con los excesos de los señores de horca y cuchilla. La desaparición más o menos misteriosa o increíble de ciertos monarcas determinó que los siervos, los campesinos y los artesanos, sedientos de redención, aguardaran el milagro de su regreso para que se pusiera al frente de las huestes liberadoras. Así sucedió con Balduino IX en Flandes y Federico Barbarroja en el fracturado Santo Imperio Romano Germánico durante el siglo XIII. Así volvió a repetirse en el siglo XVI con el monarca niño portugués Don Sebastián, muerto en el norte de Africa durantre la batalla de Alcazarquivir, hacia 1578, cuando contaba con apenas 16 años.

En el área cultural ibérica, empero, el terreno ya estaba abonado de antemano. Desde mucho tiempo atrás, es de suponer que luego de la irrupción de los invasores islámicos y su veloz asentamiento sobre las ruinas del reino visigodo, imponiendo el triunfo de lo africano sobre lo nórdico en el territorio de Iberia, el alma colectiva de las Españas, de las cuales formaba parte Portugal, clamara por un reconquistador, por un rey cristriano de fuerte brazo y aliento carismático. El Encubierto era, en las ensoñaciones populares españolas, el monarca predestinado que algún día se haría presente para liberar a los cristianos oprimidos y a los pobres vilipendiados. Dicha figura penetró en las comarcas portuguesas, cuerpo y extremidades de una criatura cultural cuya cabeza, Galicia, permaneció adherida a España, y a la vez marginada de la misma.

En Portugal, hacia el 1530, se divulgaron los ingenuos pero a un tiempo incitantes y excitantes poemas de un zapatero llamado Bandarra. En ellos se predecía la coronación de un monarca que otorgaría a sus súbditos alegría y riqueza, paz y bienandanza, igualdad y felicidad. Tan mal escritas estaban las cuartetas que debajo de una confusa gramática y oscura retórica se quiso

descubrir un resplandor profético, un juego de esperanzados símbolos. Claro que en ello influyó el aire del tiempo, la coyuntura histórica. Los judíos, corridos de España por la Inquisición y señalados por acusadores dedos en Portugal, encontraron en aquellos versos la resonancia de viejos mesianismos. Y tan grande fue su influencia que comenzaron a aparecer mesías de carne y hueso en los **ghettos** del Sefarad exiliado que, a través del trampolín de las Azores, enviaría muchos de sus hijos al Brasil nordestino cuando la Inquisición apretara aún más las clavijas. El Príncipe Encantado de Bandarra se convirtió en un manifiesto de esperanza,en una promesa de redención.

Pero los portugueses cristianos interpretaron las cosas de otro modo. El retorno del joven rey desde la Isla de las Brumas aseguraría al imperio una extensión mundial y a su pueblo una principalía eminente. Y lo interpretaron de tal modo porque, luego de la muerte de Sebastián, España había reincorporado a Portugal a su vieja colcha de retazos regionales, cosidos con el hilo de una historia y religión compartidas. Esa era una crisis de independencia y tanto en las crisis del poder terrenal como en las de la gracia celestial, los mesías y las profecías caminan de la mano por los caminos de las frustaciones colectivas. Cuando en 1640 se emancipa Portugal de España, su imperio ya era una sombra de lo que fuera en el pasado. El sebastianismo, redivivo, auguraba el retorno a la Edad de Oro anunciada por **Os Luisiadas** y la reconquista de la perdida gloria. Por fas o por nefas las profecías marchaban adelante, hinchando la camisa de los mesías y animando a sus palabras con el soplo taumatúrgico de la esperanza.

El mito del sebastianismo atraviesa el océano y arriba al Brasil. El pueblo llano del nordeste, donde indios tupís, judíos no del todo conversos y cristianos viejos portugueses, mixturan sus cuerpos y sus almas, retomará y reinterpretará el mito sebastianista. Se vive al filo de las **entradas**, de la vida aventurera, de la desenfrenada búsqueda de riquezas. Don Sebastián será entonces el promitente

de bienestar, el dador de fortunas rápidas y fértiles, el dispensador de la alegría que algún día habrá de recompensar las fatigas provenientes de la búsqueda de filones diamantíferos y los combates contra la hostilidad del medio físico y humano.

La epopeya de los Santones.

Los movimientos milenaristas en los sertones nordestinos durante el siglo XIX fueron muchos y frecuentes. Algunos constituyeron casi insignificantes remolinos locales. Pero otros, de tremenda virulencia, tuvieron extensión regional y notoriedad nacional.

No es fácil resumirlos. La personalidad de los conductores carismáticos abarca un amplio espectro psíquico y los episodios protagonizados por los devotos, **jagunços**, **cangaceiros**, **vaqueiros** y marginales de toda laya, cuyas actividades económicas iban desde la rapiña a mano armada a la organización racional de una agricultura y cría colectivistas, requeriría un espacio del que no dispongo.

Voy a intentar una síntesis premiosa.

Conozco el **sertâo** y fui testigo de una atroz sequía y de la desbandada de los **retirantes**, allá por el año 1953. Y si no pude presenciar ningún episodio mesiánico, pues no lo hubo, conocí de cerca a los tristes y hambreados protagonistas de las migraciones provocadas por el hambre y la sed. Esto pone al espíritu en estado de gracia, o de desgracia, para hacerse cargo de las lástimas y los delirios que atormentan tanto las vigilias como los sueños de aquella humanidad olvidada por los hombres y quizás por Dios, quien desde siempre ha entregado al Diablo el dominio de los desiertos.

En Brasil, durante los siglos XIX y XX hubo alrededor de

veinte algaradas mesiánicas en todo el país. La mayoría se concentró en el noreste árido, donde las **caatingas**, selvas espinosas, se convierten en **caatanduvas**, selvas enfermas, cuando aprieta la sequía y teminan siendo **caapueras**, selvas muertas, cuando se consuma el drama de la aridez.

Los mesías sertanejos comienzan su notoria carrera en el 1817 con **El Paraíso en la Tierra** fundado por Silvestre José dos Santos en la pernambucana Serra do Rodeador. Siguen luego el trágico **Reino Encantado** de Pedra Bonita en 1838 y la fundación de las ciudades santas del **Buen Jesús**, en Itapicurú (1873), y el Imperio de **Bello Monte**, en Canudos (1893-1897), destruido luego de una inverosímil resistencia a varias expediciones militares armadas hasta los dientes. Finalmente se desarrolla la sorprendente carrera urbanística y económica de Joazeiro, a partir de 1870, donde una **Nueva Jerusalén** esplegó en el plexo geográfico y en la sucesión temporal el milagro de una organización religiosa y productiva sin parangón en la atormentada historia del milenarismo nordestino.

Estos episodios extraordinarios están acaudillados por figuras místicas, por criaturas iluminadas cuyas prédicas y acciones anuncian la inminencia de un Paraíso Terrenal y procuran, luego de descubierto el sitio predestinado, instalar en dicho solar sacrosanto un refugio para los pobres que siguen sus pasos, abandonando las míseras haciendas y los trabajos agrícolas y ganaderos.

Euclides de Cunha ha dedicado intensas páginas de su libro a estos hombres carismáticos y a aquellos fenómenos de piedad y fervor colectivos. Atribuye a la superstición y a las mentes desquiciadas los paroxismos de la religión sertaneja y se apresura a destacar los "trazos repugnantes en el cuadro de esta religiosidad (...), las aberraciones brutales que la depravan y pervierten" (29). Esto no es totalmente así: la norma etnocéntrica de un ingeniero de cultura académica no sirve para medir las expresiones de una cultura popular cuyas pulsaciones emocionales y cuyo subsuelo

arcaico la colocan al margen de la racionalidad positivista de la época, de la cual da Cunha es un conspicuo representante.

Una página de Euclides Da Cunha.

La generalidad de los lectores latinoamericanos desconocen, aun los de mediano y alto nivel intelectual, la obra de este pensador brasileño, cuyo estilo revela influencias hugonianas y de otros escritores postrománticos, por lo que me voy a permitir una trascripción, algo larga pero muy expresiva, de **Os Sertões**. Se refiere al trasplante del misticismo y el milenarismo portugueses en el nordeste árido, y dice así:

> "Considerando las agitaciones religiosas del sertón y los mesías y evangelizadores singulares que, intermitentemente, lo atraviesan -ascetas mortificados por las privaciones, perseguidos siempre por los secuaces numerosos que fanatizan, que arrastran, que dominan, que enloquecen-, espontáneamente recordamos la fase más crítica del alma portuguesa, a partir del siglo XVI, cuando, después de haber centralizado por un momento la historia, el más interesante de los pueblos cayó de súbito en rápida descomposición, mal disimulada por la corte oriental de Don Manuel.(...) Un gran legado de supersticiones extravagantes, extinguido en la franja marítima por la influencia modificadora de otras creencias y otras razas, en el sertón permaneció intacto. Las trajeron las gentes impresionables que afluyeron a nuestra tierra, después de deshecho en Oriente el sueño milagroso de las Indias. Venían repletas de un misticismo feroz, que en el fervor religioso reverberaba a la fuerte candencia de las hogueras inquisitoriales intensamente desarrolladas en la Península. Eran fracciones del mismo pueblo, que en Lisboa, bajo la obsesión dolorosa de los milagros y asaltado de súbitas alucinaciones, veía, sobre el palacio de los reyes, ataúdes agoreros, lenguas de llamas mis-

> teriosas, catervas de moros de albornoces blancos pasando procesionalmente, combates de paladines en las alturas... Y de la misma gente que después de Alcazarquivir, en "plena caquexia nacional" según la expresión vigorosa de Oliveira Martins, buscaba, ante la ruina inminente, como única salvación, la fórmula superior de las esperanzas mesiánicas. En efecto, considerando las agitaciones sertaneras de hoy y los mesías insanos que las provocan, irresistiblemente nos asaltan, pujantes, las figuras de los profetas peninsulares de otrora, el rey de Penamacor, o el rey de Ericeira, errantes por las faldas de las sierras, consagrados al martirio, arrebatando en la misma idealización, en la misma locura, en el mismo sueño enfermizo, a las multitudes espantadas.
>
> Esta yuxtaposición histórica se ajusta sobre tres siglos. Pero es exacta, completa, sin dobleces. Inmovilizado el tiempo sobre la rústica sociedad sertanera, desvinculada del movimiento general de la evolución humana, respira ella todavía la misma atmósfera moral de los iluminados que seguían, enajenados, a Miguelinho o a Bandarra. No le falta, para completar el símil, el misticismo político del sebastianismo. Extinguido en Portugal, persiste todavía, de modo singularmente impresionante, en los sertones del norte" (30).

Como puede advertirse, da Cunha no apela a la causa eficiente del hambre y la sed, al implacable determinismo del sol que incinera la vegetación y las almas. El mesianismo se ve reforzado por los ambientes desérticos y los íncubos de la aridez, pero su etiología sociocultural trasciende los escenarios cenobíticos que son, a la vez, el vivero de los demonios de la soledad y los monstruos de la concupiscencia que tentaron a San Antonio. El medio natural propone y la cultura dispone. Esta es la lección que nos ha enseñado la escuela de geografía humana francesa y que debemos atender.

Tenemos ya a mano los elementos introductorios que permitirán asomarnos a esos "agujeros oscuros" (31) de las almas de los santones y al clásico tríptico del dogma, el rito y el creyente, o los creyentes, porque no hay Ecclesia posible sin comunidad de fieles. Con tales antecedentes trataré de buscar algunas claves que den cuenta del piso teologal sobre el cual caminaron las turbas fervorosas que, tras sus conductores, encendieron los fuegos de la profecía y el milenarismo en el **sertão** brasileño. Aquellos paraísos de los pobres asumieron tan singulares y dramáticos caracteres que vale bien la pena volver a revivirlos, y no ya sólo a la luz de la antropología de la religión, sino también apelando a los auxilios de la sociología rural, la psicología social y la psiquiatría.

Me limitaré, como antropólogo que siempre ha querido ver para creer, a mis experiencias y aprendizajes en aquel contorno físico y humano. Y de paso voy a recurrir a lo que los hermenéutas y los portadores de la cultura popular brasileña (tan rica y tan ignorada por los hijos de América española, sistemáticos desconocedores de las profundidades y plenitudes del Brasil, que no son las del carnaval de Río), han escrito y dicho sobre el profetismo y el milenarismo nordestinos. Estos fenómenos, palpitantes todavía, no se agotan en lo religioso sino que repercuten en lo económico y proponen la reconquista de lo utópico.

Queda así planteado el tema del próximo capítulo, donde las impresionantes figuras de Antonio Conselheiro y el Padre Cícero, entre otros, nos franqueen la entrada a un espacio-tiempo donde los sagrado se mezcla con lo profano. Allí, en ese cronotopo, las potencias de lo volitivo y lo emocional, logran, al filo de las "verdades del corazón", lo que resulta muchas veces absurdo o incomprensible para las "verdades de la razón". Y esto no va por cuenta de Pascal sino de la propia historia.

3.4 Milenarismos rurales y represiones urbanas

Los movimientos mesiánicos en el Brasil rural no se limitaron al nordeste árido, aunque allí tuvieron sus expresiones más intensas y espectaculares. Sebastianismo, milenarismo y profetismo integraron la trinidad mística que sopló sobre el espíritu de las multitudes y dio fuerzas a las sucesivas cruzadas de menesterosos en pos del Paraíso Terrenal. La antorcha del sebastianismo ardió en las predicaciones de los profetas descalzos, constructores de templos y dadores de oasis, caudillos carismáticos de los hambrientos y los sedientos que marchando tras ellos procuraban alimentar sus cuerpos y beneficiar sus almas.

Durante el siglo XIX y principios del XX las **caatingas** pastoriles y los espacios agrarios fueron el escenario habitual de ese fervor milenarista. Los buscadores de paraísos terrenales,

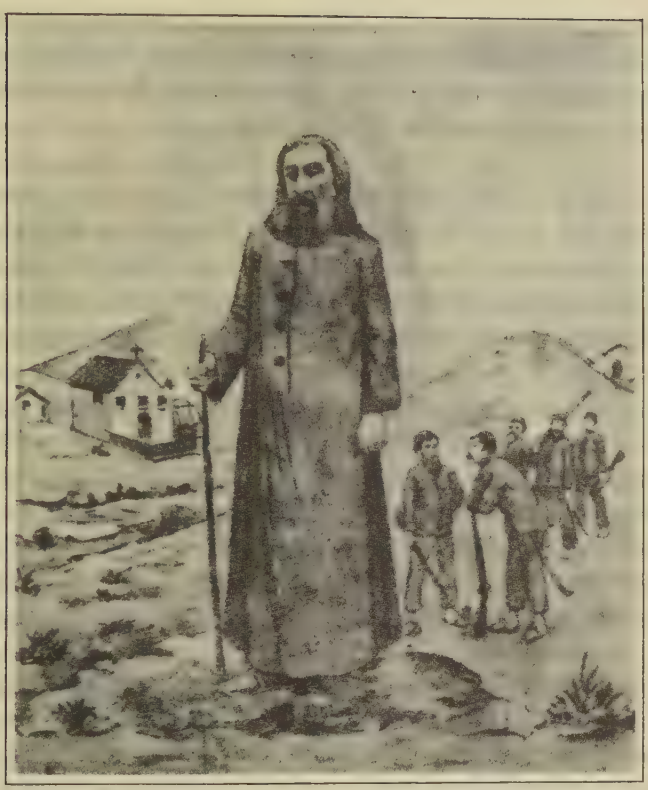
herederos del judaísmo y del cristianismo populares del Viejo Mundo, recrearon en las áreas rurales de lusoamérica conservadoras de remotas tradiciones europeas y superviencias míticas del ancestro indígena, una perentoria demanda salvacionista. Este aquí y ahora atendía las reclamaciones de quienes no podían esperar una mediata (y problemática) redención y que, carentes de toda teoría revolucionaria secular, canjeaban las promesas del más allá por el agua fresca y la fraternidad social de las ciudades santas del más acá, adelantos del paraíso o más aún, verdaderos paraísos abiertos a los pobres de nuestro mundo.

Los conductores y sus rebaños.

En este capítulo final voy a evocar las personalidades y los destinos de cuatro profetas, los tres primeros trágicos, y el último beatificado por una vida pródiga y una muerte que no ha podido apagar la luz de su hazaña, la cual tuvo tanto o más realismo político que trascendencia religiosa.

Cada una de estas existencias turbulentas se desarrolló en distintos marcos ambientales y diversos momentos críticos. Hay épocas en las que el agotamiento del presente y la clausura del futuro determinan que el único cambio posible sea la regresión a los orígenes. Al emprender dicho **ricorsi** -que es también un recurso- las propuestas de aquellos conductores carismáticos apelaron a la intemporalidad del **tempo** sagrado. Dicho **tempo**, que no equivale al tiempo computado y vivido, corre como un río incesante por debajo de las brechas existenciales que separan los bloques históricos del tiempo profano. Al protagonizar esa evasión hacia el espejismo que levita en el horizonte teológico, sus humildes protagonistas populares rompen el cerrojo impuesto por las pautas cotidianas de la cultura y el paisaje de la fatigada tierra nutricia.

De tal modo los conductores carismáticos y sus rebaños



humanos se convierten, sin quererlo y sin pensarlo, al margen de toda metafísica de la sociabilidad, en los coetáneos marginales de los otros hombres, en particular de los que residen en las ciudades, esas representantes de la contemporaneidad impuesta por los símbolos mundialmente compartidos de la civilización.

La coetaneidad de la presencia no equivale a la contemporaneidad de la esencia cuando ciertas comunidades, en este caso las seguidoras de los profetas rurales, apelan al expediente escatológico. Mientras las sociedades secularizadas cumplen con las ceremonias de la vida y las funebrias de la muerte, las comunidades sacudidas por

el remezón apocalíptico se trasladan desde el presente histórico, al que de algún modo abandonan, hasta esa franja atemporal donde se cumplen los retornos cíclicos del mito y la historia se muerde la cola como el Uroboros de los alquimistas.

A los atareados habitantes del aquí y ahora los tienen sin cuidado, en el sentido heideggeriano de la **cura**, las crónicas regionales donde el fracaso se erige como el común denominador de las cruzadas salvacionistas. Las malandanzas de los redentores y sus abortados movimientos en el mundo inaugurado por el colonizador se constituyen, al ser contemplados por la mirada objetivizante de nuestro desencantado pragmatismo, en una antigualla sin consecuencias, en un sistema de desteñidos y arcaicos vitrales que desmenuzan la gran luz de la vida, despojándola de toda novedad y de toda prospectiva. En cambio los fanáticos del más allá, cuando lo instalan en el más acá, son capaces de trastornar el curso "natural" de las cosas y la monotonía lineal de un camino concebido para conducir solamente de la cuna hasta el sepulcro.

Esas oscuras multitudes a contravía con los valores mundanos impuestos por la racionalidad de Occidente serán las protagonistas de nuestra evocación, menos inactual de lo que a primera vista pudiera parecer. Los agentes y los recipientes del postmodernismo ya estamos maduros para una huida colectiva hacia lo que Swift llamara "el País de Laputa". Afinemos pues el oído para sentir el paso de quienes intentaron otras escapatorias igualmente desesperadas para instalar la inmanencia en la trascendencia y hacer convivir lo aleatorio con lo absoluto.

La ciudad del paraíso terrenal.

Suena como el élitro de un grillo el agrio canto, que es también encanto, de un violón rural. Su música ordena el rítmico desfile de una milicia de hambrientos, el ejército de la nueva cruzada. Una muchedumbre fervorosa contempla la ceremonia, que se repite día

a día. Estos "hermanos" y "hermanas", como se denominan entre sí, han seguido hasta la Serra do Rodeador, que se levanta en el interior de Pernambuco, al antiguo sargento Silvestre José dos Santos. Ahora es nada menos que el Maestro Quiom, a quien secundan doce "sabios".

Este estado mayor dirige una tropa de fanáticos campesinos que entre rezos y paradas militares adoran al Buen Jesús y a Nuestra Señora de la Concepción en una miserable choza de paja erguida junto a una gruta. Cuando los fieles lleguen al número de mil, el mismísimo rey Don Sebastián abandonará la Isla de las Brumas, adonde quedara recluido luego de la derrota de Alcazarquivir, para comandar el gran ejército que, a partir del **sertâo**, anegará con su marea de hierro las pecadoras ciudades de la costa y liberará luego a Jerusalén. Por ahora hay que aguardar en el poblado de miserables cabañas, denominado pomposamente Ciudad del Paraíso Terrenal, que los futuros soldados redentores lleguen desde las grises **caatingas** para engrosar el ejército liberador. Y que el número de los reclutas sagrados ascienda de los cuatrocientos de la realidad a los mil de la esperanza.

El maestro Quiom y el principal de los doce sabios se hacen llamar los "procuradores de Jesucristo" pero en realidad son los lenguaraces de una Santa que vive en la piedra. Ella les da instrucciones y los chamanes-procuradores se las trasmiten a sus fieles. La Santa habla sobre lo humano y lo divino: es el alma de la Piedra, y de algún modo encarna lo que la pidra representaba para los pueblos semíticos del desierto.

El culto a las piedras de los lugares altos fue prohibido por Moisés pero Mahoma, destructor de imágenes e ídolos, no tuvo más remedio que transar con la piedra santa de la Kaaba, un aerolito adorado en La Meca. Los "procuradores de Jesucristo" son, al cabo, los intérpretes de la voz de la Santa, es decir, la voz de los antiguos espíritus del mundo que viven en las piedras, en las

montañas, en las cimas visitadas por los rayos. El animatismo sigue vivo en la raíz de toda religión, por elaborada que ella sea, y presente en la "superstición" popular.

A comienzos de 1817, año de su instauración, la comunidad de El Paraíso Terrenal se lleva bien con los sacerdotes de las iglesias vecinas. Pero a medida que los elementos paganos y milenaristas invaden las doctrinas y las prácticas de los seguidores del sargento, que no ha dejado de serlo pues el suyo es un campamento castrense, el Maestro Quiom se distancia de la religión oficial e introduce elementos esotéricos. Las ceremonias de iniciación se parecen a las de la masonería y los ejercicios militares, según se grita a voz en cuello, adiestran a los futuros conquistadores de Pernambuco primero y Jerusalén después, quienes con Don Sebastián a la cabeza, seguirán los dictados del oráculo de La Piedra y acabarán con los promotores de la revolución republicana que por el mismo año 1817 había conmovido a la ciudad nordestina.

No apareció Don Sebastián pues los discípulos no alcanzaron a ser mil ni hubo "guerra santa" porque hacia 1820 llegaron las tropas enviadas desde Recife. Los "enseñados" no pudieron compartir el Paraíso en vías de gestación con los otros pobres, que dejarían de serlo, y con los ricos, que aún serían más ricos. En cambio fueron pasados a degüello, fusilados, quemados, ahorcados, lapidados y mientras el Maestro Quiom lograba huir **sertão** adentro, los catecúmenos sobrevivientes marcharon prisioneros a Recife donde los devoró el olvido.

Así acabó este dramático episodio protagonizado por unos centenares de harapientos que renegaron de una religión oficial que no daba alimentos para vivir en este mundo y buscaron, al son de marchas militares y ensueños milenaristas, entrar por la puerta de atrás al paraíso de los pobres, siquiera a través de una grieta en el tiempo. Esta vez no tuvieron suerte. Pero volverían a insistir.

Pedra bonita: alucinógenos y sangre.

Hacia el año 1838 los mesías rurales llaman de nuevo a Don Sebastián. Un exaltado sertanejo del interior de Pernambuco reúne a los campesinos y les comunica que el rey le ordenó buscar un lago que a todos daría de beber y en cuyas orillas surgiría milagrosamente un templo con dos altas torres. En ese instante, al romperse antiguas hechicerías, los fieles pasarían a ser los dueños de las fabulosas riquezas de un reino encantado. Pero la inútil búsqueda de ese lugar fatigó a los caminantes, quienes al fin se dispersaron. Fue por poco tiempo. Un cuñado del fracasado profeta volvió a juntar sus adeptos y los condujo a una aventura teológica que al fin resultó ser demasiado humana, Joâo Ferreira se llamaba el nuevo mesías. Había encontrado dos torres de piedra y una especie de púlpito formado por las rocas. El lugar se llamaba Pedra Bonita y allí se instalaron el profeta y los suyos. La predicación comenzó y la organización de la comunidad giró en derredor de padrones psiquedélicos. En una cueva existente en el lugar, Ferreira hacía beber a sus adeptos **jurema y manacá** a la vez, y los dos alucinógenos, potenciados, desencadenaban tormentas mentales de todo tipo. El santón pronto se transformó en rey y formó un harén de siete mujeres, una por cada noche de la semana. Como no le alcanzara con el serrallo doméstico, cada nueva unión debía pagar el "precio de la novia".

Se rescataba así el antiguo **jus prima noctis**, que la Baja Edad Media, dulcificadora de costumbres tribales, había sustituido por el simbólico derecho de pernada: en vez de desvirgar a la novia el señor se contentaba con meter su pierna en la cama, marcando así su poder potencial. Un misógino cronista de la época dijo que ello no se debía a un abatimiento de la libido sino al mal olor de las campesinas. Esto no atañe a nuestra historia: en las **caatingas** del **sertâo** pernambucano del siglo XIX la primitiva potestad del jefe se ejercitaba plenamente.

Al igual que el Rey y Profeta, los adláteres eran polígamos. Y también ladrones pues como en la comunidad no se trabajaba vivían del hurto a las haciendas vecinas y del asalto a mano armada. Pero las cosas no iban bien pues en los primeros tiempos nadie se mostró dispuesto a dejar que su sangre fuera derramada sobre la base de las torres para que así, roto el sortilegio, regresara Don Sebastián. De tal modo había predicado Quiom, pero no aparecían candidatos para la inmolación.

Tal herejía no debía prosperar. El 14 de mayo de 1838 Ferreira levantó la hoguera de su predicación en el desierto. Sus ojos echaban chispas, su voz retumbaba como un trueno, el **jurema** y el **manacá** exaltaban su admonición visionaria. Ya era hora de ir al sacrificio colectivo. Don Sebastián lloraba al sentirse abandonado por los fieles. Los hombres, las mujeres y los niños debían dejarse degollar, junto con los perros. Los seres humanos resucitarían en medio de las más extraordinarias riquezas; los que en vida habían sido negros, y a causa de su color despreciados, se convertirían en blancos, y todos serían inmortales. Los perros volverían al mundo como dragones y se vengarían de las maldades de sus dueños, devorando a quienes en vez de comida les hubieran dado azotes.

(Al margen de la narración, debe observarse el retorno de los símbolos de La Piedra y El Can. La piedra como representación incorruptible, maciza y potente del Ser, como "la casa de Dios", según El Génesis. El can como el acompañante de los muertos, como el emisario de los Infiernos o como el Diablo en definitiva).

Esta vez el mensaje del Rey fue escuchado. Durante tres días, entre alaridos, consumo de alucinógenos, éxtasis colectivos y demás manifestaciones psíquicas al borde de la demencia grupal, son degollados los "voluntarios" -entre quienes figuraban treinta niños que gritaban desesperadamente-, y su sangre vertida sobre las columnas de la Pedra Bonita. A pesar de esta hecatombe el

desencantamiento no se producía y Don Sebastián no regresaba de su exilio insular, mitad prisión, mitad tumba. Algo seguía estando mal. Entonces uno de los cuñados pidió el sacrificio que restaba para operar el milagro. Era necesario derramar la sangre del propio Rey.

Así se hizo, y el Rey fue degollado, el cuñado proclamado en su lugar, y todo continuó como antes. Seguía faltando lo principal pero ya no se podía esperar mucho más. Si Don Sebastián no venía, en cambio el olor a podrido era insoportable. Bajo el sol del **sertâo** la carnaza de los muertos, corrompida, y el miasma, el "perfume de la sangre" que espantaba a Esquilo, también espantaron a los sobrevivientes del genocidio. Levantaron el campamento y se fueron a otro sitio cercano. Desde allí se veían las dos pirámides pétreas y también podría verse a Don Sebastián cuando regresara. Pero antes que éste apareciron los uniformados, puestos al tanto de la matanza, y como los fieles se negaran a dispersarse entonces hicieron otra, pero esta vez en nombre de la ley.

Cayó el Rey, cayeron sus lugartenientes, cayeron sus concubinas, y las tierras resecas del **sertâo** bebieron los zumos alucinógenos y la nueva sangre derramada. Así terminó este episodio terrible. Don Sebastián, sin embargo, siguió vivo en las imaginaciones de los hijos de las comarcas nordestinas del Brasil rural. Sin duda iba a ser llamado de nuevo. Y lo fue, pero esta vez por una voz mayor y por miles y miles de gargantas de fanáticos dispuestos a luchar valerosamente en defensa de Canudos, el Paraíso en este mundo.

La epopeya del consejero.

Se llamaba Antonio Vicente Maciel aquel alucinado que metido en un hábito de monje atravesaba infatigablemente las **caatingas** predicando la pureza, levantando y restaurando templos, viviendo de la pública caridad. Vargas Llosa ha sabido pintarlo con su habitual maestría literaria: "El hombre era alto y tan flaco que

parecía siempre de perfil. Su piel era oscura, sus huesos prominentes y sus ojos ardían con fuego perpetuo (...). Era imposible saber su edad, su procedencia, su historia, pero algo había en su facha tranquila, en sus costumbres frugales, en su imperturbable seriedad que, aun antes de que diera consejos, atraía a las gentes (...). Daba sus consejos al atardecer, cuando los hombre habían vuelto del campo y las mujeres ya habían acabado los quehaceres domésticos y las criaturas ya estaban durmiendo (...). Hablaba de cosas sencillas e importantes, sin mirar a nadie en especial de la gente que le rodeaba, o, más bien, mirando con sus ojos incandescentes (...) algo o alguien que él solo podía ver (...). Les hablaba del cielo y también del infierno, la morada del Perro, empedrada de brasas y crótalos, y de cómo el Demonio podía manifestarse en innovaciones de semblante inofensivo" (32).

Sus temas predilectos eran el Fin del Mundo, el Juicio Final, el retorno de Don Sebastián, quien ajusticiaría a los autores del paso de la Monarquía a la República y de la instauración del matrimonio civil. Con el triunfo militar y teologal de Don Sebastián comenzaría una nueva Edad de Oro, el Paraíso Terrenal estaría al alcance de los espíritus puros, apegados a Dios y al Rey. Antirrepublicano y monárquico hasta los tuétanos, el Profeta mezclaba lo divino con lo humano, como al cabo sucede con toda prédica en un mundo cuyos intereses terrenales ideologizan hasta a los mismos escuadrones angélicos. Brasil vivía por entonces en el tercio final del siglo XIX. Cuando se instauró la República en 1889 ya hacía veinte años que Antonio Conselheiro recorría incansablemente las **chapadas** y los **taboleiros**, predicando y construyendo, albañil de la piedra y arquitecto de las almas.

Continuó su obra hasta el año 1897. En esa fecha, los ejércitos enviados por la ciudad impía, una y otra vez derrotados por los irregulares del **sertão**, volvían también una y otra vez a la carga hasta que por fin destruyeron el bastión -templo, dormitorio, mercado, fortaleza- donde tenía su sede el Imperio del Bello

Monte. Pero no nos adelantemos. Antes de que se produzca la caída de esa inmensa aldea sagrada debemos descorrer el velo de los primeros tiempos, cuando el solitario del desierto, que llega y se esfuma como una aparición, comienza su carrera de Profeta y de Pastor de Almas, predicando contra el Perro y su secuela perversa. Más tarde, cuando adquiera conciencia de su prestigio y su poder, emprenderá explícitamente la Cruzada contra el demonio de la modernidad desacralizadora.

En los tiempos anteriores a la declaración de la República empieza a crecer el caudal de los fieles del Consejero. Multitudes macilentas, formadas por despojos humanos, por la hojarasca del hambre, por la borra itinerante de la miseria, pero no obstante muy ricas en savia tradicional y mitosofías populares, lo siguen a todas partes.

Primero se mueven silenciosamente, a distancia, como entregando las voluntades sin hacer un expreso pedido de guía y jefatura. Cuando el caudal humano desborda los caminos y dilata en derredor de los fogones nocturnos círculos concéntricos de oídos y de almas, el Santón comprende que está llamado para otra misión, distinta a la de la piedra viajera, que no cría musgo. Esta misión es la de ser el cimiento y la techumbre de una ciudad santa que constituya un refugio para orar y producir, para vivir en comunidad y en comunión, para crecer en plenitud humana y en hermandad divina. Es decir, para convertirse en el hacedor de un Paraíso Terrenal.

El primer experimento tiene lugar en 1873. El Buen Jesús Consejero, que así le llamaban sus seguidores, funda en la entonces Provincia de Bahía el burgo de Bom Jesús: el poblado adopta su nombre y allí se asienta su prédica. El trabajo de la tierra da de comer a todos y en el consumo de los alimentos no hay tuyo ni mío. Las prostitutas son expulsadas, los concubinos son casados, los niños son bautizados. El estado mayor del Conselheiro está

constituido por Apóstoles. Doce años dura este pequeño y aún imperfecto "paraíso" cuya utilidad es reconocida por las autoridades: el Santón ha librado con buen éxito una batalla contra el hambre y la disolución de las costumbres, ha inculcado los hábitos del trabajo y las prácticas moralizadoras del cristianismo. Pero todo termina con la proclamación de la República, de la cual el Profeta se declara jurado enemigo. La República supone el retorno del Anticristo, el triunfo del Perro. No hay que acatar por tanto sus leyes y decretos, no se debe pagar los impuestos. Será obligación del pueblo cristiano rechazarla y combatirla.

El gobierno republicano reaccionó y el Consejero tuvo el buen tino de ordenar a los suyos que lo siguieran hasta lugares más seguros. Marcharon **sertão** adentro y al llegar a Canudos, un mísero poblado a orillas del Vasa Barris, que lo circundaba trasformándolo en una cuasi isla, fundaron una Ciudad Santa, cabeza del que se llamó Imperio del Bello Monte.

Canudos se convirtió en el centro de convergencia de campesinos y pequeños comerciantes, de **cangaceiros** y de **beatos** menores. Todos estaban sedientos de salvación y de solidaridad en un paraíso tangible, existente en nuestro mundo y no diferido para el otro. La "ciudad santa" creció aceleradamente. Se multiplicaron las sementeras en su alrededor y la población se organizó según las normas de un comunitarismo cerril pero eficaz orientado hacia la ayuda mutua, la división de tareas y la labor de gobierno. La comunidad funcionaba y si bien las viviendas formaban un revoltijo y las calles se perdían en absurdos laberintos, el asentamiento humano, regido por normas convivenciales y estructurado según un escalafón administrativo, atendía las elementales necesidades de la población.

Ese reducto monárquico y providencialista molestaba a las autoridades republicanas. Una tras otra fueron enviadas expediciones armadas contra los peligrosos disidentes y las tres primeras

resultaron derrotadas por los **jagunços**, los guerreros de la maleza, conocedores de los desfiladeros entre los cerros y los atajos, madrigueras y refugios abiertos en las cactáceas que formaban una valla casi impenetrable en derredor del pueblo. Los defensores de Canudos, solamente armados con lo que las autoridades llamaban "fanatismo de la peor especie", ya que su parque bélico era insignificante, se midieron, en una especie de Vietnam premonitorio, con fuerzas bien equipadas pero desconocedoras del terreno, del clima y de la resolución valerosa de un ejército popular. Momificados por el sol, los cadáveres de los soldados y sus caballos quedaban en pie, atrapados por las espinas, apuntalados por la rígida vegetación de la **caatinga**. Sólo la cuarta expedición, armada hasta los dientes, pudo vencer a los pobladores de Canudos, cuyas 5.200 casas fueron inventariadas por el ejército federal luego de tomar la plaza. Todos combatieron y todos murieron. La última resistencia estuvo a cargo de dos hombres, un niño y un anciano. El Consejero había muerto algunos días antes, se supone que de alguna enfermedad. Los soldados buscaron su tumba, lo exhumaron, lo fotografiaron, cortaron su cabeza, que fue exhibida luego como un trofeo, y volvieron a enterrar sus restos, envueltos en la vieja túnica violácea de las predicciones. Eso fue el 6 de octubre del año 1897.

Euclydes da Cunha, comprometido en la toma de la plaza, no supo apreciar el significado social y económico de aquella comuna instalada en medio del semidesierto. Atento a los (des) valores religiosos y éticos de un trasnochado tradicionalismo, consideró a la guerra de Canudos como un reflujo de la historia:

> "Tuvimos, inopinadamente, resurgida y armada, a nuestro frente, una sociedad vieja, una sociedad muerta, galvanizada por un loco. No la conocimos. No podíamos conocerla. Los aventureros del siglo XVII, sin embargo, encontrarían en ella relaciones antiguas, de la misma manera que los iluminados de la Edad Media se sentirían cómodos, en

> este siglo, entre los **demonopathas** de Varzenis o entre los **studistas** de Rusia. Porque esta psicosis endémicas asoman en todos los tiempos y en todos los lugares como anacronismos palmarios, contrastes inevitables en la evolución desigual de los pueblos, manifiestos sobre todo cuando un amplio movimiento civilizado impele vigorosamente sus capas superiores" (33).

Siempre se apela a la civilización para contrarrestar las manifestaciones "anacrónicas" de la "barbarie". La ciudad, abierta al juego racional de la inteligencia, no permite estas escapatorias hacia el pasado, o hacia el tiempo de los orígenes como diría Eliade, donde los valores de lo sagrado apelan a la reconquista de una Edad de Oro igualitaria, al margen de la enfermedad, el dolor, el trabajo y la muerte.

Los Paraísos de los Pobres deben ser abolidos en nombre de un Estado donde impera la potestad de los ricos, dueños del poder, la alegría y la sabiduría. La ley civil que ordena las sociedades contractuales profana la voluntad esencial de estar juntos y compartir juntos que anima a las comunidades de tipo salvacionista. Se trata de la implacable lucha de las ciudades contra el "idiotismo rural", y advierto que este calificativo pertenece a Marx, un intelectual citadino por excelencia. La revolución como teoría y como **praxis** obedece al espíritu iconoclasta y cosmopolitizante de las ciudades; la resistencia como sistema es el antídoto rural usado a partir de los profetas hebreos contra el veneno urbano. Dicho veneno, hijo de la razón y del dinero que todo lo puede y corrompe, paraliza el regreso de Don Sebastián y otros reyes dormidos en el simbolismo de los naipes (mucho más significativo de lo que la gente supone) y sepultados en la memoria nostálgica de los tiempos primordiales, siempre mejores que los presentes. La Vandée es la respuesta moderna del conservadurismo rural a la revolución urbana: el cambio constituye un sacrilegio que debe combatirse en nombre de un Dios que ama el quietismo de su Creación y consagra el derecho

divino de la realeza.

Canudos fue un movimiento a contravía con la historia escrita por aquellos que creen en el Progreso: quién sabe si la verdadera historia, la factual, la que está antes y después de las narraciones, no legitimaría su incorporación al movimiento pendular entre épocas orgánicas y épocas críticas en las cuales se cumplen los flujos y reflujos de lo divino y de lo humano.

El padre Cícero y la nueva Jerusalén de Joazeiro.

Cícero Romao Batista era un sacerdote católico de la provincia de Ceará, la nordestina cuna del Consejero. Al igual que éste, Cícero comenzó su predicación por el añó 1870. De algún modo el sacerdote incorporaba a su persona los rasgos distintivos del santón: el báculo de pastor, el rústico sayal, la peregrinación incansables a campo traviesa, la barba enmarañada y la insumisa cabellera volando a todo viento. No se proclamaba un mesías; pregonaba constantemente su condición de sacerdote. Pero la gente no lo sentía ni lo veía así. Para los pobres habitantes del **sertâo** era un bendito, un iluminado que los guiaría hacia las ciudades milagrosas donde manan la leche y la miel, donde el agua corre y canta a la sombra de los árboles del Paraíso Terrenal.

A poco de predicar se asienta en Joazeiro, un mísero villorio que comienza a crecer bajo su ordenada disciplina. Cícero es un organizador, un sistematizador. Promueve la agricultura, el comercio, la sanidad. Convierte a los bandoleros en hombres de trabajo, concede especial importancia a la constitución cristiana de la familia, endereza a los descarriados pecadores.

Un constante aflujo de peregrinos, que a las pocas semanas se convierten en pobladores, acrecienta el caudal humano de Joazeiro. El **hinterland** comarcal se constela en su derredor: es un centro de intercambio, de comunicaciones, de catequesis, de educación y

redención. Se trata de una obra del magisterio cristiano, protesta Cícero. Sus seguidores piensan de otro modo: las artes taumatúrgicas del padre, la rectitud de sus consejos, la pureza de su ejemplo, el halo carismático que rodea sus acciones sociales y sus curas milagrosas, hacen del mismo un héroe cultural y mistagógico a la vez. A todos ampara y ayuda el fervor de Cícero. Los humildes sertanejos le llaman el Padrino, y como tal asume lo que la religión y la tradición exigen del padrinazgo. Eso contenta a los fieles pero alarma a las autoridades eclesiásticas. El Santo Oficio lo requiere, lo interroga y lo envía a Roma. Allí le prohíben predicar, dar misa y seguir viviendo en Joazeiro. A su regreso obedece las dos primeras órdener pero se queda tercamente en su santa ciudad. La iglesia duda entre expulsarlo con la ayuda de la fuerza militar o dejarlo residir con sus ahijados. De suceder lo primero no sería difícil que los adeptos se atrincheraran, armas en mano, para retener a su benefactor y protector.

El buen criterio prevalece, la iglesia calla y Cícero continúa su obra en una república de trabajadores, en una comunidad de autogestión y democracia participativa. Se trata de una organización comunitaria, o comunista si el término no rechina demasiado, cuya capacidad de producción y distribución aseguran un consumo justo de bienes y un disfrute colectivo de servicios. Cícero tiene su ley y como pidiera Lincoln, nadie está por encima ni por debajo de la misma. La línea de flotación es la igualdad, la meta es la justicia conmutativa, y de este modo navega la nave, que no es la de los orates, sino la de un gobierno terrenal que en nombre de Dios libera de la necesidad a los muchos y priva del poder corruptor a los pocos que quieren ejercitarlo.

Joazeiro se convierte de este modo en la Nueva Jerusalén. A fines del siglo XIX domina ya en toda la provincia. Nada se hace sin consultar al padre Cícero, nada sucede sin su intervención. En 1911 los "ahijados" con ascendiente político logran transformar el distrito en municipio y nombran prefecto municipal al Padrino.

Este se revela entonces como un caudillo de todo el Nordeste: sus dotes de estadista parecen ir más allá que las del teólogo y pastor de almas. Joazeiro es una próspera ciudad con más de 30.000 habitantes y los fieles nordestinos alcanzan a cientos de miles. Lo que el padre dice se hace pues digita las voluntades de un diputado federal y varios diputados estaduales. Como político Cícero debe afrontar los vaivenes de la política, o sea el arte de conquistar y mantener el poder, impidiendo que lo tomen los adversarios. Sin embargo no pudo evitar el triunfo de éstos y comenzó entonces la época del agravio, del ataque solapado primero y abierto después. Cícero contestó a la insolencia del César con el verbo del predicador. Otra vez trepó al púlpito, convertido ahora en la ventana de su casa, y desde allí advirtió contra el Anticristo y llamó a luchar contra los enemigos de la Nueva Jerusalén.

El resultado fue la guerra. El gobierno provincial sitia Joazeiro y el federal promete a los delegados de Cícero no intervenir. La lucha queda librada a la fuerzas provinciales; ejército y policía contra fieles, otra vez como en Canudos. Pero en esta ocasión los campesinos, armados como siempre con mucho fervor y poca logística, derrotaron a los sitiadores, los corrieron hasta la capital provincial y cuando estaban por tomarla fueron interceptados por las fuerzas federales que, en vez de reprimirlos, arrojaron del poder a los enemigos de Cícero y colocaron como presidente del gobierno a un "ahijado" del Padre. Este no quiso dirigir directamente los destinos de Ceará sino que se reservó, a perpetuidad, la vicepresidencia de la provincia. Pero su fama se extendió a partir de entonces por todo el Nordeste y buena parte del Brasil. Joazeiro siguió prosperando y, en su papel de Nueva Jerusalén, se convirtió en la capital espiritual de la región entera.

Cuando muere el Padre Cícero en 1934 la leyenda toma vuelo. El Padrino regresaría como mensajero y hacedor de una igualitaria edad de abundancia y felicidad. Los pobres serían benditos entre todos los benditos. Comenzaría a brillar la luz de un Paraíso

Terrenal cuyo centro estaría ocupado por Joazeiro. La leyenda fue poderosa. Preparó nuevas cruzadas, echó a caminar nuevos santones. Conmovió las imaginaciones y las esperanzas del Brasil rural, ese hemisferio tan fecundo de la cultura ibérica, casi desconocido por la intelectualidad de las propias ciudades brasileñas y ni qué decir por los demás pueblos integrantes de América Latina.

Y aquí termina, por ahora, esta crónica sobre Los Paraísos de los Pobres. Nos faltaría todavía teorizar sobre los milenarismos del ayer y su reflejo en el segundo quiliasmo del próximo año 2000. Y confrontar lo que se ha dado en llamar el espíritu de la postmodernidad, nominalista y desencantado, con el espíritu del realismo mágico que sopla sobre las utopías, **isolas fermosas** en el mar de la historia. Pero quedémonos acá. Que no es el pasado sino la enfucinada y secreta semilla de lo que vendrá.

NOTAS

1 CARR, E, H, **La nueva sociedad**, Univ. de Puerto Rico, México, 1954 (The New Society, London, 1951), Cap. 1, El enfoque histórico.

2 MORTON, A, L, **Las utopías socialistas**, Martínez Roca, Barcelona, 1970, (The English Utopía, London, 1952), Cap. 1, El Paraíso de los Pobres.

3 Ibid.

4 HOBSBAWN, E, J, **Primitive Rebels**, Norton, New York, 1965.

5 COROMINAS, J, **Breve diccionario etimológico de la lengua castellana**, Gredos, Madrid, 1961.

6 AMBRUZZI, L, **Nuovo Dizionario italiano-spagnolo**, Paravia, Torino 1949.

7 STAPPERS, H, **Dictionnaire synoptique d'etimologie française**, Larousse, Paris 1929.

8 Sobre BRUEGEL, El Viejo, o El de los Campesinos, existe una abundante bibliografía que hace justicia a su condición de intérprete genial del mundo y de la vida. Excelentes reproducciones de su obra pictórica y sus grabados son las ofrecidas por CLAESSENS B, et ROUSSEAU, J, **Notre Bruegel**, Fonds Mercator, Anvers, 1969. Sobre su biografía y su época consultar FIERENS P, **Peter Bruegel. Sa vie, son oeuvre, son temps**, Richard-Massé, Paris, 1949 y T. FOOTE et al., **Bruegel et son temps vers 1525-1569**, Time Life Internacional, Nederland, Industria Gráfica, Barcelona, 1978. En español hay una sumaria pero expresiva selección pictórica en A. GROTE, A.**Pedro Bruegel**, Pinacoteca de los genios, n. 7, Codex, Buenos Aires, 1964. Un agudo enfoque demitificador es el de P. COLIN, **Bruegel, El Viejo**, Schapire, B.Aires, 1944.

9 LANDSBERGER, H, A, (ed.), **Rural Protest: peasant movements and social change**, The Macmillan Press, London, 1974. M. Mollat et Ph. Wolff, **Ongles bleus, Jacques et Ciompi, Les revolutions populaires en Europe au XIV et XV siècles**, Calman-Lévy, Paris, 1970.

10 FOUCAULT, M, **Les mots et les choses. Una archeologie des sciences humaines**, Gallimard, París, 1966, Cap.1, Las Meninas.

11 CARO BAROJA, J, **El carnaval. Análisis histórico-cultural**, Taurus, Madrid, 1979.

12 MASPETIOL, R, **L' ordre eternel des champs. Essai sur l'histoire, l'économi et les valeurs de la paysannerie**, Librairie des Médicis, París, 1946.

13 En el año 1617 Hernandarias prohibió que en Asunción, y en todo el Paraguay, se tomara mate, porque "además de ser sin provecho y que consumen sus haciendas en comprarla (a la yerba), hace a los hombres viciosos, haraganes y abominables".

14 Sobre la etimología de la voz filibustero ver GALL, J. y F, **El filibusterismo**, Fondo de Cultura Económica, México, 1957; y J. COROMINAS, **Breve Etimología de la Lengua Castellana**, Gredos, Madrid, 1961.

15 El **lila**, es según el brahamanismo, el juego perpetuo de los dioses. El mundo surgió de ese juego. Es una broma divina, muy distinta al progresivo Génesis bíblico, teleológica y seriamente concebido por el Creador.

16 DE SAINT HILAIRE, A, **Viagen ao Rio Grande do Sul (1820-1821)**, Editora Nacional, Sao Paulo, 1939.

17 CONCOLORCORVO, **El Lazarillo de Ciegos Caminantes desde Buenos Aires a Lima**, 1773, Solar, Buenos Aires, 1942.

18 DE CASTRO, J, **Geografia da fome**, Brasiliense, Sao Paulo, 1963 Id., **Una zona explosiva en América Latina**. El nordeste brasileño, Solar/ Hachette, Buenos Aires, 1965.

19 BASTIDE, R, O messianismo e a fome, in **o drama universal da fome**, Ascofam, Rio de Janeiro, 1958.

20 El alma, **an,** luego de la muerte del cuerpo se va al paraíso si los méritos del muerto merecen ese premio. Ver METRAUX, A, **La religión des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani**, Leroux, Paris, 1928.

21 METRAUX, A, **Religions et magies indiennes d'Amérique de Sud**, Gallimard, Paris, 1967.

22 LANTERNARI, V, **Movimenti religiosi di libertá e di salvezza dei popoli opressi**, Feltrineili, Milano, 1960.

23 NOBREGA, P, **Informaçâo das terras do Brasil**, Revista Inst. Hist. e Geogr., VI, Rio de Janeiro, 1944.

24 Ver, entre otros, COHN, N, **The pursuit of the millenium**, Secker y Warburg, London, 1957. (Hay varias ediciones posteriores corregidas y aumentadas. Las dos últimas fueron traducidas al español por Barral, Barcelona, 1972, y Alianza, Madrid, 1981; J. PEREIRA DE QUEIROZ, **Reforme et révolution dans les societés traditionnelles. Histoire et ethnologie des mouvements messianiques**, Anthropos, Paris, 1968; J. Lafaye, **Mesías, cruzadas, utopías. El judeocristianismo en las sociedades ibéricas**, Fondo de Cultura Económica, México, 1984.

25 SANCHEZ ALBORNOZ, C, **España y el Islam**, Sudamericana, Buenos Aires, 1943, Cap. V, La Edad Media y la empresa de América.

26 LEUMANN, C. A. **La literatura gauchesca y la poesía gaucha**, Raigal, Buenos Aires, 1953; F. Compañy, **La fe de Martín Fierro**, Theoría,

Buenos Aires, 1963.

27 FOSTER, G. M. **Culture and Conquest; America's Spanish Heritage**, Viking Fund Publication No. 27, Werner Gren Foundation for Anthropology, New York, 1960. (Hay una traducción al español de la Universidad Veracruzana, Xalapa, México, 1962).

28 PEREIRA DE QUIROZ, J, **O Messianismo no Brasil e no mundo**, Dominus, Sao Paulo, 1965.

29 DA CUNHA, E, **OS sertões**, He consultado dos traducciones al español: la versión de B. de Garay, Claridad, Buenos Aires, 1942, y la de V. Márquez, UNANM, México, 1977.

30 Id., Ibid. La primera edición de **Os sertões** fue impresa por Laemmert, Rio de Janeiro, 1901.

31 Esta expresión fue utilizada por Pedro B. Palacios (Almafuerte) en una de sus **Milongas Clásicas** al referirse a los "agujeros oscuros" de las "almas de los santos".

32 VARGAS LLOSA, M, **La guerra del fin del Mundo**, Seix Barral, Barcelona, 1981.

33 DA CUNHA , E, **Los sertones**, Claridad, Buenos Aires, 1942.

4. EL CARACOL DE LA VIDA.

La lluvia ha cesado, y esa es la señal para que ya pueda retornar al jardín. El aguacero, que resonó reciamente durante media hora sobre los techos y la arboleda, prolonga el rumor de su paso en el fresco goteo que se escurre follaje abajo y cae sobre la hojarasca y las lajas de piedra serrana, súbitamente brillantes desde sus entrañas de mica y cuarzo.

Todo parece nuevo y recién nacido. Los colores de las hojas son limpios y crudos, y las nervaduras, más bien esculpidas que pintadas, semejan haber salido del taller de un artesano. Allá en el fondo, coronando las agujas de la cica, una gimnosperma superviviente de la era primaria, las flores del laurel arden como si cada una llevara tras de sus pétalos una lámpara de luz sanguinolenta. De las cortezas de la dracena, los aguacates y la pitangas, de los carnosos tallos del Manto de Eva, del musgo que rellena las

junturas de los ladrillos y, sobre todo, del jazmín remolino vestido como para una fiesta, brota un dulzón aroma que se mezcla con el vaho, casi acre, que sube desde las raíces empapadas. Un prolongado temblor, un húmedo escalofrío recorre la comunidad de árboles, arbustos y pastos cuyo paisaje íntimo, semejante al de los parques japoneses alveolados en pequeños espacios, se me antoja un doméstico fragmento de aquel **paradeisos** de los orígenes que en iranio quería decir "jardín cerrado" porque eso, **hortus conclusus** y no otra cosa, era el solar que su creador y plantador, El Gran Jardinero, entregara al cuidado de la pareja primordial.

Me acuclillo al pie de los paltos, que en mi larga residencia colombiana aprendí a llamar aguacates, un nombre en idioma nahuatl diseminado desde México por toda el área tropical de América que significa testículo, quizá por la forma del fruto, quizá por su presunto poder afrodisíaco. Los hombros y el pelo se me mojan con una fina llovizna que recrudece al menor soplo de viento; eso no me amilana porque algo atrae y cautiva mi atención. He visto a los primeros caracoles y quiero contemplar una vez más a esas criaturas doradas y jibosas con el antiguo deleite de mi infancia sanducera, allá en la casona de las calles Cerrito y Florida, cuando en pleno estío realizaba su recolección quincenal para abastecer los guisos de la rubia Alejandrina, la abuelita de los cazos y peroles.

Por una pared lisa, recién encalada, se mueve una pareja de **Helix pomatia**, sin duda descendiente de los caracoles que, en pleno letargo, llegaron escondidos entre las semillas y los trebejos agrícolas traídos por los colonizadores españoles. Uno es macizo, lustroso, de grueso caparazón con pintas violáceas; el otro es pequeño, casi un aprendiz de caracol, recubierto con un cascaroncito pálido, de bordes color miel. Ambos ascienden trabajosamente, agobiados por el peso de la vivienda, una petrificada y diminuta galaxia con espiras de calcio fabricada por la alquimia

secreta de sus cuerpos. Cada uno de ellos deja tras sí un rastro de moco que me resisto a llamar por su nombre. En el juego de la luz que reaparece y se vuelve a eclipsar con el sol tras las últimas nubes de tormenta ese moco, en vez de ser una sustancia repelente y pegajosa, simula estar tejido -¿o lo está de veras?- con el hilo de la plata que centellea en las estrellas, con la delicada seda que recubre las vísceras del mundo.

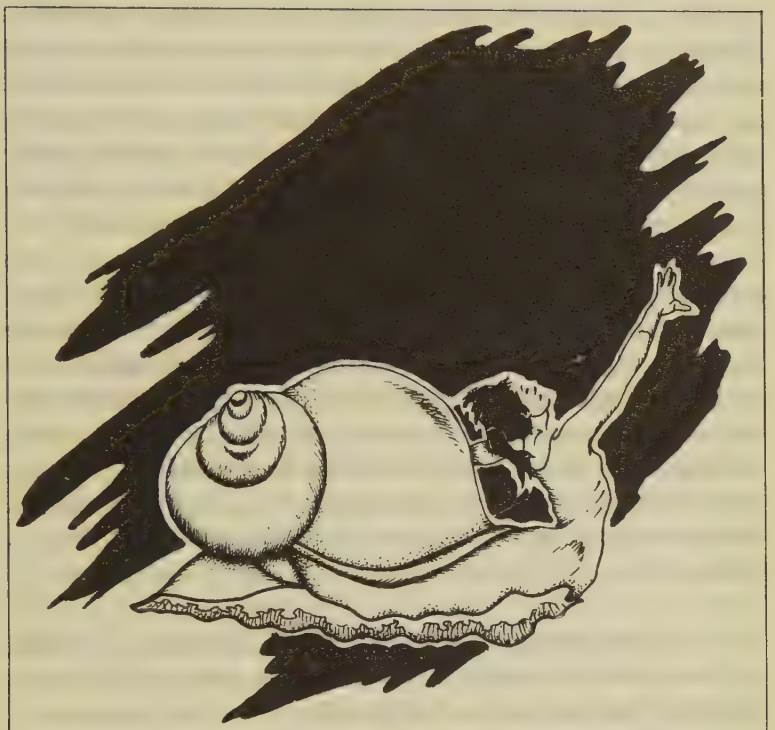
El calor de la primavera y la primicia de la lluvia recién caída han despertado y puesto en movimiento a la sociedad de los caracoles, unos moluscos tiernos y macizos a la vez como el rostro bifronte de la Naturaleza. Yo los adivino allá abajo, en un lento desesperezamiento colectivo, desenfundando las huecas torrecillas de los "cuernos", esos extravagantes apéndices celebrados por cancioncillas venidas del más lejano pasado que los niños, conservadores de los ritos, aún repiten en el vaivén de sus juegos. Los dos madrugadores que acabo de descubrir trepan con entrecortado impulso; avanzan unos pocos centímetros y luego se detienen, tal vez para sacudir el frío del invierno que se les ha quedado pegado en sus transparentes cuellos de jirafas de las profundidades. Replegados dentro de sus caparazones han pasado los largos meses de la mala estación tras un opérculo calizo segregado por ellos mismos. Este opérculo, al tiempo de sellar la concha, permite que el aire exterior acceda al único pulmón de los caracoles terrestres. Pero como la estrategia de la supervivencia es algo más que previsora, entre el opérculo y el cuerpo ha interpuesto una serie de membranas, segregadas por el gasterópodo en su huída al interior del caparazón, que impiden el acceso de agentes destructores y protegen, a modo de delgadísimas compuertas, el confinamiento vegetativo del organismo.

Los naturalistas, y al cabo yo he tenido que aprender sus taxonomías y sus nomemclaturas dado que el antropólogo no lo es del todo si no despliega su vuelo a partir de los ecosistemas,

clasifican a los caracoles dentro del género **Mollusca** (de **mollis**, blando en latín) y de la clase gastrópoda (esto es, con el pie en el vientre, como surge de la libre traducción del griego). La concha univalva y espiral de estos especímenes caseros que estoy observando obliga a la masa carnosa a efectuar una torsión de 180 grados alrededor de un eje en el sentido contrario al movimiento de las agujas del reloj. Dicha disposición sinistrogira, grabada en relieve sobre el duro caparazón, representaba la destrucción marina, que los mitos remitían a los poderes negativos de Poseidón. El torbellino orientado de esta adversa manera tenía su réplica en la espiral creadora de Palas Atenea, dextrogira al igual que las fuerzas positivas del Kosmos, del Orden que aniquila el Kaos e instaura la ley entre los elementos de la naturaleza y las sociedades de los hombres. Los antiguos griegos, dialécticos siempre, buscaban establecer de tal manera un sistema de contrapesos, de armonías, para escapar a las asechanzas de la desmesura.

Los caracoles que habitan las latitudes donde se cumple la rítmica pulsación de las estaciones retornan con la primavera. Son en verdad sus emisarios al igual que los osos, a quienes, al verlos regresar de su sueño invernal en el vientre de las cavernas, les atribuyeron la virtud de traer consigo la restauración de la vida. Según la mentalidad sagrada o profana que interprete este advenimiento, los caracoles, los osos, los lirones y los otros durmientes del reino animal resucitan o simplemente despiertan. Sea cual fuere el proceso operado, nuestra racionalidad occidental relega las explicaciones sobrenaturales a los oscuros territorios de la superstición y el primitivismo, lo cierto es que cuando reaparecen los caracoles vienen con tan tremendo apetito que en la primera embestida devoran cuanto vegetal apetecible cae bajo sus rádulas, que así se llaman las ásperas lenguas córneas, eficaces en grado sumo.

Me interesan pues los caracoles: ellos convocan a la vez la mirada curiosa del naturalista y el tercer ojo del historiador de los



El caracol de la vida. Dibujo de Harold E. Arbeláez.

rituales de las culturas arcaicas y arcaizantes. Estos gasterópodos hortelanos no solamente representan a las renovadoras fuerzas de la vida que habitan los dominos subterráneos de las divinidades matriarcales, agrícolas, sino que cargan además con el signo de los dioses celestes, con la espiral, llave y puerta del dinamismo cósmico que, a partir de su escala inmensamente grande, da las pautas para la actividad de lo mediano y lo pequeño, representado respectivamente por el mesocosmos y de nuestro hogar planetario y por el microcosmos de nuestros cuerpos y nuestras almas. Por añadidura, los caracoles son unos extraños seres hermafroditas cuya cópula recíproca hace que cada uno de los actores del apareamiento sea simultáneamente macho y hembra. A todo ello,

a lo mítico y a lo biótico, yo, por mi parte, he sumado lo poético. Desde hace mucho tiempo contemplo a los caracoles con lo que me enseñara la lectura de Fabre en los lejanos días de mi escuela rural: esto es, con el estusiasmo de poeta, en el entendido que entusiasmo no significa otra cosa que la inspiración concedida por los dioses al espíritu humano donde ellos habitan. Y cuando el sofocado poeta que me anda por debajo de la piel quiere manifestarse yo me contengo y me advierto a mí mismo que en mi carácter de Herr Professor universitario de asignaturas tan graves como la ecología humana y las religiones comparadas debo contemplar la realidad desde una zona fría del pensamiento, tratando de entender pero no de fabular, dando paso a la **episteme** y acogotando a la **poiesis**. Por eso me toca despojar a los hechos de toda aureola imaginativa para atenerme a la interpretación científica de los atributos que las culturas prealfabetas han otorgado a esas criaturas que ahora ascienden hacia el alimento dejando tras sí las huellas de antiguos cultos zoolátricos y la doble estela de una congelada belleza.

Los enterramientos prehistóricos europeos y asiáticos revelan un uso frecuente de caracoles y conchas con acompañamiento de los restos humanos en las tumbas ornadas con caparazones de moluscos marinos y terrestres. Los unos han sido recolectados en el lugar y los otros provienen de lejanísimos litorales, lo que hace pensar en un audaz e intenso comercio. La mayoría de los caracoles pertenecen a especies contemporáneas a los enterramientos pero algunos ejemplares, los amonitas y los numolitas, son testimonios fósiles de las eras secundaria y terciaria. Acuden entonces a mi recuerdo las preguntas que Meinage formulara hace ya casi 70 años: ¿por qué el esqueleto de Laugerie-Basse (Dordoña) llevaba un collar formado por conchas del mediterráneo y el esqueleto de Cro-Magnon un ornamento de conchas oceánicas?; ¿por qué en Grimaldi (Costa Azul) los yacimientos mortuorios han proporcionado conchas de las orillas del Atlántico mientras que en Pontá-Lesse (Bélgica) se han encontrado caparazones fósiles del terciario recogidos en los alrededores de Reims (Francia)? Las res-

puestas quizá provengan de mecanismos que no podemos descifrar con nuestros razonamientos pero la presencia de lo lejano revela la alteridad de una fuerza vital que se debe renovar con la demanda geográfica a los puntos cardinales opuestos, con el más allá de las aguas que son un más acá en la circulación constante del poder genésico, animador de las plantas y los animales, de las cosechas y de los recién nacidos.

No es posible evocar caso por caso la ocurrencia mágica de los caracoles en las culturas de los pueblos. Los cadáveres se depositaban sobre capas de caracoles o se enterraban en medio de los concheros, mitad naturales, mitad artificiales, de las costas africanas y brasileñas. El caracol marino se utilizaba entre los incas y los aztecas como un llamador de la atención de los dioses y todavía hoy el mugido quejumbroso de los potutos cordilleranos denominados fotutos en Colombia, mi otra patria, prolonga el soplo del viento oceánico entre los nevados. Quienes visiten el Museo del Oro en Bogotá podrán admirar un fotuto fabricado con finas láminas de tumbaga, producto de la prodigiosa metalurgia de las comunidades indígenas prehispánicas. Tal pieza no fue concebida, en el momento de ser forjada por los orfebres, como una pura manifestación del arte sino como un instrumento del ritual, como un símbolo de la fecundidad que albergan las aguas del mar remoto, unánime padre de la vida en las tradiciones de América nuclear, en las ceremonias funerarias de Borneo, en los enterratorios del árido desierto chino de Fu-Chien, en el **arjé** primordial de Tales de Mileto. El caracol era una moneda sacral en el Africa esclavócrata, y aún hoy circula entre las tribus, cada vez más deculturadas y degradadas, donde la **Cypraea moneta** sirve como vehículo para efectur las transacciones comerciales y como adorno ceremonial. El dibujo turbador del caparazón de los caracoles es mimado en la danza corsa de la **caragola**, una espiral que las lloronas profesionales, cada vez más escasas, describen alrededor del difunto mientras lanzan sus ayes litúrgicos y mesan sus cabellos de euménides ululantes. Las antiguas urnas chinas del

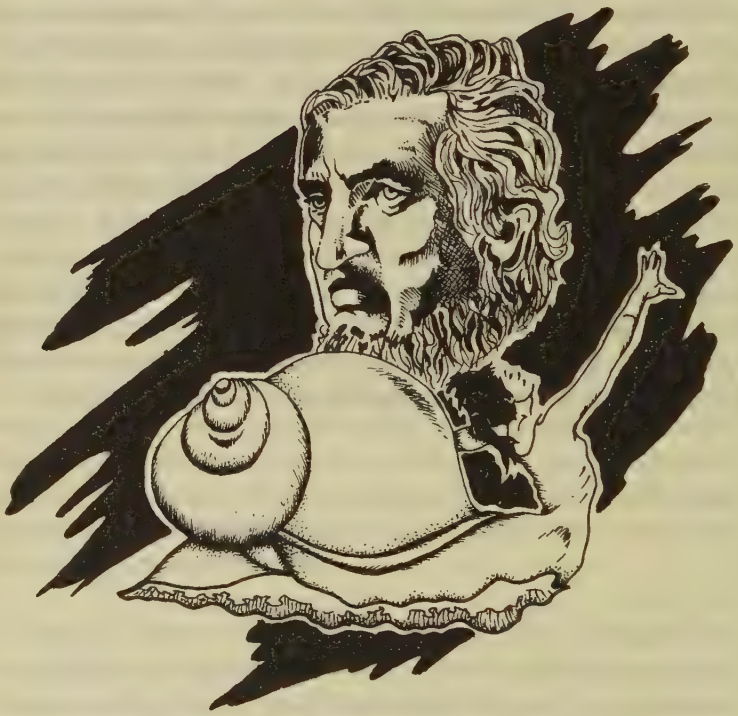
período Ma-Chang reproducen el motivo inciso de la espiral del caracol como un símbolo ornamental que, a manera de pasaporte, asegura la feliz entrada al País de los Antepasados.

¿Para qué seguir? Los pocos ejemplos recordados, recogidos por Singer, Hildburgh, Eliade, Murray, Jeffreys y Jackson entre los múltiples investigadores que se han dedicado al tema comprueban que el caracol, el Lleva-su-casa, el **feroikos** que brota de la recién amanecida primavera con su redoma mineral a cuestas,"huyendo de las Pléyades" como dice Hesíodo, es uno de los más socorridos símbolos de la vida que regresa sin pausas. Su mágica espiral menciona la fecundidad, la luna, las aguas, la presencia numinosa del más allá que ata con una misma hebra a la muerte y a la vida, a la inmanencia y a la trascendencia. Cuando los bailarines berberiscos del norte del Africa agitan los collares de conchas de las máscaras durante sus danzas dicen sin palabras a quienes los contemplan: he aquí el constante milagro de los alumbramientos, la ascensión de la humedad que todo lo fecunda, el soplo de la boca de los muertos que desde el interior de la tierra, sustento de las sementeras y hospicio de las tumbas, nos vitaliza y alienta, nos afianza en nuestras certidumbres, nos corrobora en nuestras rutinas, nos ayuda a mantener el orden del Universo, la armonía de la sociedad, el logro de los diarios alimentos para nosotros y para nuestros hijos.

Mientras pienso en todo esto, en un ejercicio de ensoñación más poética que antropológica, los caracoles han desaparecido. Ajenos a mis quimeras, estos fragmentos vivientes del ecosistema ya estarán desempeñando su papel de consumidores primarios. O quizá habrán seguido su exploración pared arriba, parsimoniosos monstruos en miniatura, enarbolando los largos tentáculos de materia traslúcida que los comunican, antenas mágicas al cabo, con el reino de los inmortales. Dichos tentáculos, en puridad, son cuatro por individuo. Dos, muy cortos, están orientados hacia abajo. Los otros dos, también contráctiles y táctiles, son además

ópticos y ofician a modo de sensibles periscopios que se retraen al menor soplo de brisa o al paso friolento de una sombra.

Y como ambos, el viento del sur y el umbral de la noche, ya están encima de las cosas, me digo que es el momento de emprender la retirada. Un desapacible atardecer, como los que conocemos los uruguayos, me devuelve a los sabrosos coloquios con mi mujer, al **tinto** antioqueño y a la orientala **caña** con pitanga, a mis lecturas sobre la América precolombina, la **polis** helénica y el budismo hinayana, a mi Gardel y a mi Mozart nocturnos, a la melancólica máquina del tiempo que muele recuerdos en cada uno de los rincones de la casa ya sin los hijos, pulcra y vacía. Antes de entrar un soplo de pampero promueve un remolino de hojas secas que fabrica con su torno aéreo un efímero caracol sonoro, y allá en lo alto, entre las ramas de los árboles, resuena otra vez la asordinada voz de aquellos fotutos que por doce años seguidos soplaron sobre mis nostalgias rioplatenses en el corazón de los Andes. Pero ahora son la montañas colombianas quienes, viento y tiempo arriba, reclaman el recuerdo de mi dividido corazón.



El caracol de la vida. Dibujo de Harold E. Arbeláez.

INDICE

1. COCA, COCALES Y COQUEROS EN AMERICA ANDINA

1.1 EL DON DE MAMA OCLLO 9

Cocaísmo y cocainismo 10
La coca, tema y problema 16
En los cocales del Cauca 17
¿Planta sagrada o yerba del demonio? 22
Introducción a la Erythroxylon Coca 24

1.2 A LA SOMBRA DE LAS PLANTAS EN FLOR 27

Las cosas por su nombre 28
La taxomía de los botánicos 31
Retrato de la Mama Coca 32
El habitat del cocal 35
Nicho ambiental y nicho cultural 35
El agrosistema y los nuevos Coca Camayoc 37
Recolección y preparación de las hojas 40
El otro proceso 42

1.3 SEMIOTICA DEL COQUEO:
CEREMONIA, RITO, TECNICA 45

Runa y Misti: los valores del indígena y
del hombre blanco 46
Coca y recreación del mundo 48
Dos alcaloides dinamógenos:
la cocaína y la mateína 49
Las técnicas del mambeo 51
El contenido de la chuspa, o el hemisferio femenino 52
El contenido del poporo o hemisferio masculino 54
La ceremonia solemne de la Chacchapada 58

1.4 SOMA, PSIQUIS, COSMOS 61

El orden y decoro del cosmos 62
Hallpakusunchis 64
Medicina y mántica de la Mama Coca 70
Química y termodinámica del coqueo 72

1.5 ENTRE LO SAGRADO Y LO DEMONIACO: UN DEBATE MULTISECULAR 79

La etapa prehispánica 83
La querella colonial 86
Andanzas de la coca en el siglo XIX 92
Razón, sin razón, ideologización: La controversia del siglo XX 96

2. UN VUELO CHAMANICO 103

2.1 ENCUENTRO CON CHU-RU 103

La contrafigura cultural personalizada 104
El escenario y la circunstancia 107
Esperando una posibilidad 110
Puente 116

2.2 LOS HONGOS MAGICOS DE MONGOLIA 119

Descubriendo un tercer ojo 120
Por el sitio donde habitan la vida y la muerte 122
Lóbrega rosa que tu almizcle efluvias 130
Llegando al ámbito del fin de los seres 132
Lo que está al margen de las explicaciones 136

3. LOS PARAISOS DE LOS POBRES 135

3.1 EL PAIS DE CUCAÑA 139

Historia-acontecimiento e historia-narración 140
La utopía popular 140
Paraíso sagrado y paraísos profanos 142
El país de Cucaña 146
Cucaña: la palabra y la cosa 148
El país de Cucaña: según Bruegel 150

3.2 LA BANDA ORIENTAL:
"AIRE LIBRE Y CARNE GORDA" 155

3.3 MOVIMIENTOS MESIANICOS DEL NORDESTE
BRASILEÑO 169

¿Determinismo geográfico o palingenesia cultural? 170
El trasfondo mítico Tupí-Guaraní 171
La simiente milenarista del sebastianismo 178
La epopeya de los Santones 182
Una página de Euclides da Cunha 184

3.4 MILENARISMOS RURALES Y
REPRESIONES URBANAS 187

Los conductores y sus rebaños 188
La ciudad del paraíso terrenal 190
Pedra Bonita: alucinógenos y sangre 193
La epopeya del consejero 195
El Padre Cícero y la nueva Jerusalén de Joazeiro 201

4. EL CARACOL DE LA VIDA 209

PUBLICACIONES DE LA EDITORIAL NUEVA AMERICA

SERIE MANUALES

1. **El hombre latinoamericano y su mundo.** Varios autores.
2. **El hombre latinoamericano y sus valores.** Varios autores.
3. **Problemática del comportamiento y salud en Latinoamérica.** Varios autores. Vol.I.
4. **Realidad jurídica de los derechos humanos.** Introducción al Derecho Internacional de los derechos humanos. Luis Agudelo Ramírez.
5. **Filosofía de la producción.** Enrique Dussel.
6. **Filosofía ambiental. Epistemología, praxiología, didáctica.** Daniel Vidart.
7. **Revolución científica y formación humana en la universdad.** Fabio Moreno N.
8. **T.V. Cultura. Los Jóvenes en el proceso de enculturación.** Varios autores.

COLECCION CONTESTACION

1. **Latinoamérica se rebela.** Agotado
2. **Discurso del método.** Descartes.
3. **Ideología y praxis de la conquista.** Varios autores.
4. **Educación y cultura popular latinoamericana.** Varios autores.
5. **Historia del negro en Colombia. ¿Sumisión o rebeldía?** Idelfonso Gutiérrez A.
6. **Introducción a la filosofía de la liberación.** Enrique Dussel.
7. **Liberación de la mujer y erótica latinoamericana.** Enrique Dussel.
8. **El personalismo.** Emmanuel Mounnier.

9. **La Pedagógica latinoamericana.** Enrique Dussel.
10. **Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación.** Enrique Dussel.
11. **Elogio de la incertidumbre.** Rodolfo R. de Roux.
12. **Lo sagrado al acecho.** Rodolfo R. de Roux.

COLECCION ANTROPOLOGICA

1. **Los Muiscas.** Pensamiento y realizaciones. Francisco Beltrán P.
2. **Ideología y realidad de América.** Daniel Vidart.
3. **Senderos míticos de Nicaragua.** Milagros Palma.
4. **Revolución tranquila de Santos, Diablos y Diablitos.** Milagros Palma.
5. **La utopía mueve montañas.** Alvaro Ulcué Chocué. Francisco Beltrán Peña; Lucía Mejía.
6. **Coca, cocales y coqueros en América Andina.** Daniel Vidart.

COLECCION POIETICA

1. **Tiempo de Dinosaurios,** (Poemas). Daniel Vidart.

COLECCION EDUCACION Y SOCIEDAD

1. **E. Durkheim, ¿Qué es Educación?** Textos seleccionados y comentados por Rafael Avila P.
2. **¿Qué es Pedagogia? 25 Tesis.** Rafael Avila. P.
3. **Capacitación de los Maestros.** César Vera; Francisco Parra.

ANTROPOLOGIA 6

Concienzudos estudios, investigaciones y testimonios constituyen este novedoso y revelador discurso socio-antropológico de profundo contenido histórico- cultural, colmado de sabiduría, exquisitez literaria de sabor poético y agudeza analítico- crítica del reconocido intelectual, profesor de la Universidad Nacional, Doctor Daniel Vidart.

La significativa secuencia de esta obra parte del controvertido tema de la **coca**, "protagonista de un drama social ecuménico que no es solamente un asunto de Estado sino, además, el trasunto de un más complejo y desquiciante colapso estructural y espiritual que agobia a nuestra civilización y la derrumba por dentro". Continúa con el fascinante testimonio sobre **un vuelo chamánico**; prosigue con **los paraísos de los pobres**, tan poco conocidos; culmina con la conmovedora visión acerca de **el caracol de la vida.**

La originalidad en el tratamiento del **cocaísmo** y del **cocainismo** surge de la unidad de la concepción del problema pluridimencional: etnobotánico, arqueológico, etnográfico, sociológico, folclórico, mítico-religioso, medicina, magia y semántica. Desemboca donde comienzan la mayoría de investigaciones: estudio de la fisiología y psicología del coqueo de los adictos marginales. Este enfoque parcial los distancia de sus contextos condicionantes y determinantes de una civilización de la "ciencia sin ciencia", que condena a la angustiosa soledad en el anonimato del ominoso sistema económico y cultural masificante.

El autor posee sólida autoridad para adentrarse en tan intrincada polémica sobre el **coqueo** como costumbre y como cosmovisión : "doce años trepado en los Andes y caminando entre los nevados, los volcanes, los páramos, los altiplanos y los valles, escenarios de la vida urbana y rural de sus habitantes, le conceden si no autoridad, por lo menos un viso de verosimilitud". De aquí su planteamiento : "La coca es un bien insustituible en el repertorio farmacológico y espiritual del hombre andino". Sin duda alguna la aportación de este libro resulta de considerable enriquecimiento, como lo han sido sus importantes obras publicadas por este fondo editorial : **Filosofía Ambiental: epistemología, praxiología y didáctica**; **Ideología y realidad de América**; y **Tiempo de dinosaurios** (poemas).

editorial nueva américa
apartado 52872 bogotá 2,d.e., colombia s.a.